Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

D. G. Stöckhardt,
Professor am Concordia-Seminar zu St. Louis.



St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE.
1907.

Vorwort.

Der Römerbrief ist anerkanntermaßen die vornehmste Lehrschrift des Neuen Testaments. Und so ist es bei Auslegung desselben sicher die Hauptaufgabe des Exegeten, den Lehrgehalt herauszustellen. Das ist freilich nicht möglich ohne genaue Untersuchung des biblischen Textes und Contextes. Der Unterzeichnete war bei der vorliegenden Arbeit bemüht, zunächst der sprachlichen Seite des Briefs gerecht zu werden, dann aber vor Allem, die ewigen, göttlichen Gedanken, die in dem apostolischen Sendschreiben zum Ausdruck gekommen sind, sich selbst und den Lesern recht zum Bewußtsein zu bringen. Das rein historische Interesse, in welchem manche neuere Exegeten biblische Bücher und gerade auch die Briefe der Apostel bearbeiten, darf nicht auf den Ruhm besonderer Wissenschaftlichkeit Anspruch machen. Jede Schrift will nach ihrer Eigenart und nach ihrer Tendenz beurtheilt sein. Und welches die Tendenz der heiligen Schriften ist, leuchtet von selbst ein und ist von Paulus 2 Tim. 3, 16 deutlich bezeugt.

Die im vorliegenden Commentar befolgte Methode, fortlaufende, zusammenhängende Erklärung und Entwicklung, wie sie sich z. B. auch bei Hofmann, Godet und wesentlich auch bei Philippi findet, schien mir dem eben genannten Zweck der Auslegung am besten zu entsprechen. Bei der sogenannten glossatorischen Methode, welche an einzelne Textesbestandtheile sprachliche und sachliche Bemerkungen anknüpft, verliert man leicht den Gedankengang und Gedankenzusammenhang. Wenn man hingegen, wie dies in manchen neueren Commentaren geschieht, das grammatische, lexicalische, historische, archäologische Material in Anmerkungen behandelt und die eigentliche exegetische Darlegung auf freie Reproduction des Briefinhalts beschränkt, wird eng Zusammengehöriges, Sprache und Sache, Form und Inhalt, auseinandergerissen. Der biblische Text ist hier doch die gegebene Größe und

muß allewege im Mittelpunkt der Betrachtung bleiben. Es ist Aufgabe der Auslegung, aus den Worten, die da geschrieben stehen, Sinn und Inhalt zu eruiren. So darf die Auslegung nicht wie ein selbstständiges Geistesproduct über dem Texte schweben. Es ist auch unsers Wissens noch keinem Ausleger gelungen, sprachliche Erörterungen aus der zusammenhängenden Gedankenentwicklung gänzlich auszuscheiden. Der Exeget muß in diesem Fall ängstlich abwägen, wie viel von der sprachlichen Materie er in den Text der Auslegung aufnehmen, wie viel er in die Anmerkungen verweisen will. Und der Leser ist genöthigt, fortwährend auf- und niederzublicken.

Jeder neue Commentar über den Römerbrief muß selbstverständlich auf die bisherige Geschichte der Auslegung Rücksicht nehmen. Zahn hat in seiner Vorrede zu seinem „Commentar zum Neuen Testament“ mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß kein Commentar Raum genug bietet; alle möglichen und unmöglichen Deutungen sammt ihrer Begründung zu besprechen, daß aber der heutige Ausleger alles wahrhaft Beachtenswerthe, was im Lauf der Jahrhunderte zur Aufhellung des biblischen Textes beigebracht worden ist, seinen Lesern vorführen sollte. Er selbst hat im ersten Band seines Werks, in der Auslegung des Matthäusevangeliums, mit der namentlichen Anführung alter und neuer Exegeten unsers Erachtens allzusehr Maaß gehalten. Wir haben in unserm Commentar alle diejenigen Deutungen, welche den Sinn einer wichtigen Stelle und somit die Lehre Pauli alteriren, als Mißdeutungen kenntlich zu machen versucht, andererseits alte und neue Ausleger da, wo sie einmal in besonders zutreffender Weise die Meinung des Apostels wiedergegeben und klargestellt haben, selbst zu Worte kommen lassen. Die Thatsache, daß Luther das Evangelium Pauli wiederum auf den Plan gebracht und der Christenheit gerade das Verständniß der Centrallehre von der Rechtfertigung eröffnet hat, rechtfertigt es, daß wir die Zeugnisse aus dem Reformationszeitalter ausgiebiger verwerthet haben, als es sonst in neueren Commentaren zu geschehen pflegt.

Was in der Einleitung betreffs der Litteratur zum Römerbrief bemerkt worden ist, möchte ich hier noch mit einigen Worten ergänzen. Die Auslegung dieses Briefs von Lipsius in dem

„Handcommentar zum Neuen Testament" war bei der Bestellung des letzteren vergriffen. Auf A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans by the Rev. William Sanday and the Rev. Arthur C. Headlam, Eleventh Edition 1906, bin ich erst zu spät aufmerksam geworden. Ich bin bei Durchsicht desselben auf keine Erklärung irgend einer wichtigen, für die Lehre Pauli entscheidenden Stelle gestoßen, die sich nicht schon in früheren Commentaren fände. Die neueste Bearbeitung des Römerbriefs von H. Lietzmann und F. Niebergall im „Handbuch zum Neuen Testament", 1906, welche bei ihrer Kürze übrigens auch in sprachlicher Hinsicht recht dürftig ist, ist erst nach Fertigstellung der vorliegenden Arbeit, als auch schon der Druck weit vorgeschritten war, in meine Hände gekommen. Die zwei genannten Verfasser gehören der modernen liberalen Richtung an. Sie erkennen an, daß Paulus im Wesentlichen so gelehrt habe, wie ihn die Kirche Christi von Anfang an verstanden hat, sehen in dem Apostel Paulus den Begründer der kirchlichen Orthodoxie. Sie geben z. B. zu, daß Paulus einen präexistenten Christus kenne, daß er die Rechtfertigung, die Sündenvergebung auf Christi Verdienst und Opfertod basire. Aber sie suchen nun das, was sie als allgemeinen religiösen und sittlichen Gehalt von der Lehre Pauli noch gelten lassen, von den „Heilsthatsachen" loszulösen und aus dem „mythologischen Rahmen" auszuschälen. Mit solchen Exegeten, die Alles, was einem Christen heilig und theuer ist, leugnen, ja bei Gelegenheit bitter verspotten, kann man sich unmöglich verständigen. Dieselben stehen auch mit ihrer sogenannten Theologie, mit allem ihrem Denken und Dichten extra ecclesiam und reden von christlichen Dingen, wie ein Blinder von der Farbe.

Möge das Studium des Römerbriefes die christlichen Prediger anspornen, in den Fußstapfen Pauli einherzugehen, des großen, von Gott inspirirten Predigers der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt!

G. Stöckhardt.



Einleitung.

1. Der Verfasser des Briefes.

Daß Paulus, der Apostel JEsu Christi, den Brief, den wir als Brief Pauli an die Römer überkommen haben, geschrieben hat, ist über allen Zweifel erhaben. Weiß urtheilt richtig: „Die Aechtheit unsers Briefes ist durch die Zeugnisse der orthodoxen Kirche, wie auch der Gnostiker Basilides, Valentinus 2c. so entschieden beglaubigt, und selbst von den judaisirenden Häretikern, welche die Geltung des Apostels verwerfen, ist so gänzlich keine Spur einer Verwerfung der paulinischen Abfassung unsers Briefs vorhanden: daß, um seine Authentie zu bezweifeln oder zu leugnen, die zwingendsten inneren Gründe vorliegen müßten, bei deren gänzlichem Mangel aber die nichtigen Bedenklichkeiten Evansons und die Freveleien B. Bauers keine Nachfolge finden konnten. Der Brief trägt durchweg . . . die characteristische Art des Apostels in Inhalt und Form, ist die Haupturkunde seines Evangeliums in seinem ganzen Zusammenhange und Gegensatze, und damit auch das reichste urapostolische Document und Muster alles wahren evangelischen Protestantismus." Die Einwendungen Baurs gegen die paulinische Abfassung der beiden letzten Capitel sind gleichfalls als veraltet und überwunden zu betrachten. Soweit es nöthig scheint, werden wir uns bei der Auslegung mit denselben auseinandersetzen. Die windigen Hypothesen, welche neuerdings van Manen, Loman, Steck, Pierson, Smith aus New Orleans über die Entstehung unsers Briefes im zweiten Jahrhundert aufgestellt haben, hat einer der radicalsten deutschen Kritiker, Schmiedel aus Zürich, als solche bloßgestellt. Vgl. The Hibbert Journal 1903, S. 532—552. Der Brief Pauli an die Römer ist als solcher jetzt fast allgemein, auch von Seiten der renommirtesten Vertreter der negativ kritischen Schule, anerkannt und angenommen. Und als unzweifelhaft echtes apostolisches Sendschreiben ist uns der Römerbrief ein Theil der Schrift, von Gott eingegeben, die uns unterweisen kann zur Seligkeit durch den Glauben an Christum JEsum.

2. Die römische Gemeinde.

Von der Entstehung der Christengemeinde in Rom, an welche unser Brief gerichtet ist, haben wir keine sichere Kunde und Kenntniß. Die römische, zuerst von Eusebius verzeichnete Tradition, nach welcher der Apostel Petrus im zweiten Regierungsjahr des Kaisers Claudius, 42 n. Chr., nach Rom gekommen und dort fünfundzwanzig Jahre Bischof der von ihm gegründeten Gemeinde gewesen sein soll, ist entschieden irrig, wie dies jetzt fast allgemein, auch von Seiten römischer Theologen, zugestanden wird. Wir finden ja Petrus bei dem Apostelconvent, Act. 15, also ums Jahr 51 n. Chr., noch in Jerusalem. Wäre Petrus zur Zeit, da Paulus seinen Brief an die Römer schrieb, in Rom gewesen, und zwar als Leiter und Vorsteher der dortigen Gemeinde, dann hätte Paulus desselben in seinem Brief sicher gedacht, ja, dann hätte Paulus diesen Brief überhaupt nicht geschrieben, hätte sich auch vorher nicht schon öfter vorgesetzt, nach Rom zu reisen, da es seiner Praxis zuwiderlief, in eines andern Apostels Wirkungskreis einzugreifen, auf fremdem Grund zu bauen. Röm. 15, 20. 2 Cor. 10, 16. Wir wissen aber auch von keinem andern Stifter der römischen Gemeinde. Die erste Nachricht von dem Bestehen einer christlichen Gemeinde in Rom bietet uns der Römerbrief selbst. Wir können über die Anfänge des Christenthums in Rom nur Vermuthungen, freilich sehr wahrscheinliche Vermuthungen aufstellen. Auf dem ersten Pfingstfest in Jerusalem waren nach Act. 2, 10 auch Juden und Judengenossen aus Rom zugegen, und es ist sehr wahrscheinlich, daß etliche derselben zu den Dreitausend gehörten, welche durch die Predigt Petri bekehrt wurden, und daß diese dann den Samen des Evangeliums mit nach Rom zurückbrachten. Die „in der Trübsal, die sich über Stephanus erhob", zerstreuten Christen Jerusalems gingen umher, wie Act. 11, 19 berichtet wird, bis nach Phönizien und Cypern und Antiochien von Syrien, und es ist leicht möglich, daß etliche von ihnen bis nach Rom gelangten, da zwischen den genannten Ländern und Italien Schiffsverbindung bestand. Ueberhaupt ist es bei dem damaligen regen Verkehr zwischen der Synagoge in Rom und den Juden Palästinas nicht anders denkbar, als daß die Kunde von Christo und der ersten christlichen Kirche in Jerusalem und Judäa auch in Rom verbreitet wurde, daß römische Juden bei ihren Geschäfts- und Pilgerreisen in Judäa mit dem Christenthum in Berührung kamen, etwa gar selbst Christen wurden und umgekehrt Christen Judäas nach Rom kamen und dort ansässig wurden. Die Nachricht des Sueton, Claudius c. 25, wonach Kaiser Claudius Judaeos impulsore Christo

assidue tumultuantes Roma expulit, scheint darauf hinzudeuten, daß durch das Zeugniß von Christo innerhalb der Judenschaft von Rom Unruhen hervorgerufen wurden, die dann das Verbannungsedict des Claudius zur Folge hatten, welches freilich nach Dio Cassius, Hist. Rom. 60, 6, bald wieder zurückgenommen wurde. Zu den aus Rom vertriebenen Juden gehörten Aquila und Priscilla, welche dann in Corinth von Paulus für Christum gewonnen wurden, Act. 18, 1 ff., und als Christen nach Rom zurückkehrten. Röm. 16, 3. Andern Exilirten mag es ähnlich ergangen sein. Die Christen in Rom haben selbstverständlich von der Hoffnung, die in ihnen war, nicht geschwiegen. Und wie in Antiochien die vertriebenen Christen Jerusalems auch den Griechen das Evangelium verkündigten, Act. 11, 20, so haben gewiß auch die christlichen Juden in Rom nicht nur ihren Volksgenossen, sondern auch den Heiden das Heil in Christo bezeugt. Als darauf Paulus seine Missionslaufbahn begonnen hatte, nachdem in den Großstädten Syriens, Kleinasiens, Macedoniens, Griechenlands christliche Gemeinden entstanden waren, sind jedenfalls gar bald, bei dem lebhaften Verkehr zwischen Rom und den Provinzen des römischen Reichs, manche Heidenchristen des Orients nach Rom gekommen und haben dort nicht nur ihre geschäftlichen Angelegenheiten besorgt, sondern auch die Sache Christi gefördert. Ja, das Häuflein der römischen Christen muß rasch angewachsen sein, das Wort Christi muß in Rom guten Erfolg gehabt haben. Denn Pauli Brief an die Römer setzt das Bestehen einer ansehnlichen Gemeinde, und zwar einer geordneten Gemeinde voraus. Röm. 12, 4. Paulus schreibt, daß der Glaube der Römer in der ganzen Welt verkündigt werde. Röm. 1, 8. Meyer und Philippi meinen, daß man zwischen sporadischem Laienzeugniß und amtlicher Lehrthätigkeit unterscheiden müsse, und daß letztere die nothwendige Voraussetzung sei für Bildung und Organisirung einer Christengemeinde. Sie nehmen daher an, daß ein Mann mit apostolischer Autorität, ein Gehülfe Pauli etwa einer der Röm. 16 genannten Mitarbeiter, der eigentliche Gründer der römischen Gemeinde gewesen sei. Das ist aber eine ganz unnöthige Hypothese, die auf verkehrten, romanisirenden Ideen von Kirche und Amt beruht. Die Christen in Rom konnten, nach dem Vorgang und Vorbild der Christengemeinden des Orients, gar wohl auch ohne die Beihülfe eines apostolischen Mannes selbst ihr Gemeindeleben regeln und ordnen und Lehrer und Aelteste bestellen. Man hat ferner gemeint, und zwar in Widerspruch mit Röm. 1, 8, daß die römische Gemeinde geraume Zeit noch in der Stille und Verborgenheit ihr

Dasein gefristet haben müsse, weil die Häupter der jüdischen Synagoge, die Paulus nach seiner Ankunft in Rom zu sich rufen ließ, nichts von ihrer Existenz gewußt hätten. Doch das ist ein falscher Schluß aus Act. 28, 17 ff. Da wird ja ausdrücklich berichtet, daß den Obersten der Juden diese Secte, der an allen Enden widersprochen wurde, wohl bekannt war. Es fehlte ihnen nur die genaue Kenntniß der christlichen Lehre, weshalb sie Paulum um seine Lehre befragten. Und das erklärt sich zur Genüge aus dem Umstand, daß die Christen in Rom, wie auch anderwärts, eine von der Welt und von der jüdischen Synagoge geschiedene, geschlossene Gemeinschaft bildeten, wie auch daraus, daß gerade die vornehmen Juden die verachtete Secte der Nazarener vornehm ignorirten. Gibt's doch auch in unsern Großstädten Leute genug, Juden und Judengenossen, Gebildete und Ungebildete, welche die christlichen Kirchen und Gemeinschaften ihrer Umgebung nur dem Namen nach kennen und von der christlichen Lehre so gut wie nichts wissen.

Die römische Gemeinde, an welche Paulus seinen Brief adressirt, war, ihrer Entstehung gemäß, wie wohl alle Christengemeinden außerhalb Palästinas, aus Judenchristen und Heidenchristen zusammengesetzt. Nur im Hinblick auf die Judenchristen konnte Paulus Röm. 4, 1 Abraham τὸν πατέρα ἡμῶν nennen. Er ermahnt 15, 7 ff. beide Theile, die Juden und die Heiden innerhalb der Gemeinde, einander aufzunehmen. „Ebenso läßt sich von vornherein vermuthen", bemerkt Philippi, „daß die Zahl der Heidenchristen überwiegend gewesen sein wird; denn dies kann als das gewöhnliche, wenn nicht ganz constante Verhältniß der christlichen Gemeinden in den Heidenländern bezeichnet werden." Doch eben dies ist nun eine von den Auslegern viel ventilirte Frage, ob in Rom die Heidenchristen oder die Judenchristen die Mehrzahl bildeten und der Gemeinde das Gepräge gaben. Der Tübinger Baur hat seiner Zeit seiner ganzen Auffassung von dem Römerbrief gemäß mit aller Energie die Ansicht verfochten, daß die römische Gemeinde eine überwiegend judenchristliche gewesen sei, und hat viele Nachfolger gefunden, z. B. Volkmar, Holsten, v. Hengel, Reuß, Thiersch, Holtzmann und neuerdings Zahn. Diese Annahme, die vor wenigen Jahrzehnten als die herrschende galt, hängt mit der subjectiven Anschauung der betreffenden Ausleger von der Tendenz unsers Briefes zusammen. Die Art und Weise, wie z. B. Zahn in seiner neutestamentlichen Einleitung die Hauptgedanken des Briefs und deren Entwicklung zu dem judenchristlichen Leserkreis in Beziehung setzt, ist der reinste Subjectivismus. Die Beweise, die man

einzelnen Partieen des Briefes entnommen hat, sind nicht stichhaltig. Die Belehrung über das Gesetz und die Befreiung vom Gesetz, Cap. 7 und 8, paßt, wie die Auslegung zeigen wird, gleichermaßen für Heidenchristen, wie für Judenchristen. Und „die vielen alttestamentlichen Beziehungen und Beweisführungen zeugen keineswegs für das Vorherrschen des Judenchristenthums in Rom, sondern erklären sich völlig daraus, daß alle christliche Erkenntniß in der apostolischen Zeit durch alttestamentliche Vermittlung hindurchgeführt wurde, daß die überdies durch Vorlesung in den Versammlungen geförderte Kenntniß des Gesetzes und der Propheten auch bei den Heidenchristen stattfand". Meyer. Weiß. Und so hat sich dann das Blättlein gewendet und die große Mehrzahl der neueren Ausleger sieht in der römischen Gemeinde eine vorwiegend heidenchristliche Gemeinde. So z. B. Schott, Wieseler, Philippi, Hofmann, Meyer, Weiß, Godet, Luthardt, Weizsäcker, Pfleiderer. Folgende Gründe sind hier durchschlagend. Paulus führt sich selbst im Eingang des Briefes bei seinen Lesern ein als der Apostel der Heiden, der da Recht und Pflicht habe, sie zu belehren, an sie zu schreiben. 1, 5—7. 13—15. Den Ausdruck *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ἐν οἷς* V. 5. 6 auf alle Völker der Erde einschließlich Israels zu beziehen, wie es z. B. Zahn thut, ist ein exegetischer Gewaltact. Ebenso weist Paulus am Ende des Briefes auf sein Heidenapostelamt hin, das ihm den Muth gegeben, den Römern so zu schreiben, wie er geschrieben. 15, 15. 16. Auch sonst redet er die Leser seines Briefes als *ἔθνη*, Heiden an. 11, 13. Er schreibt 11, 25: *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο.* Er will seinen Brüdern, seinen christlichen Lesern jetzt ein Geheimniß mittheilen. Und eben diese seine Leser, seine Brüder erinnert er dann V. 30 an ihre heidnische Vergangenheit, daß sie ehedem Gott ungehorsam waren. Ferner ist zu beachten, was Weiß hervorhebt: „Nach der apostolischen Convention, Gal. 2, 7 ff., ist vorauszusetzen, daß Paulus einen Lehrbrief an die Römer gar nicht geschrieben haben würde, wenn die Gemeinde im Ganzen und Großen eine Gemeinde der *περιτομή*, nicht der *ἀκροβυστία* gewesen wäre." Weizsäcker macht mit Recht noch auf folgende Thatsachen aufmerksam, daß die neronische Verfolgung gar nicht die Judenschaft in Rom berührte, was doch der Fall gewesen wäre, wenn die Christen als eine jüdische Partei gegolten hätten; daß der etwa dreißig Jahre später geschriebene Brief des Clemens an die Römer durchweg „den heidenchristlichen Geist" athmet; daß man in den römischen Katakomben, in den Begräbnißstätten der alten Christen jeden Augenblick auf Namen trifft, welche

vornehmen Familien der Stadt Rom angehörten. Demnach geht man sicher nicht irre, wenn man annimmt, daß das Evangelium von Christo zuerst unter den Juden Wurzel faßte, dann aber, sonderlich nachdem die vornehmen Juden sich demselben verschlossen hatten, sowie nach der Ankunft orientalischer Heidenchristen, unter den Heiden willige Aufnahme fand, daß also die Gemeinde, an die Paulus seinen Brief an die Römer schrieb, eine echt römische Gemeinde war, wenn auch eine beträchtliche Anzahl Juden ihr beigemengt war.

3. Ort und Zeit der Abfassung des Briefes.

Beides läßt sich genau bestimmen. Nach Röm. 16, 1. 2 empfiehlt Paulus den römischen Christen die Diakonissin Phöbe aus Kenchreä, welche offenbar die Ueberbringerin dieses Briefes war. Kenchreä aber war die Hafenstadt von Corinth. Der Apostel richtet in dem Brief, 16, 23, einen Gruß aus von Cajus, seinem Gastwirth. Derselbe war aber nach 1 Cor. 1, 14 ein Glied der corinthischen Gemeinde. So ist zweifellos der Brief von Corinth aus geschrieben und den Römern übersandt worden. Die Apostelgeschichte berichtet von einem zweimaligen Aufenthalt Pauli in Corinth. Nach Act. 18, 1 kam derselbe auf seiner zweiten Missionsreise von Athen aus nach Corinth, verweilte dort ein Jahr und sechs Monate und gewann in dieser Stadt ein großes Volk für den HErrn. Dazumal hatte er eben sein Werk in Griechenland begonnen und dachte noch nicht weiter. Auf seiner dritten Missionsreise hielt er sich nach Act. 20, 2. 3 drei Monate in Griechenland auf und gewiß zumeist in der Hauptstadt Griechenlands, wo sich die Hauptgemeinde des Landes befand, in Corinth. Von Griechenland kehrte er dann, wie Act. 20 weiter berichtet wird, nach Asien zurück, um womöglich am Pfingsttag in Jerusalem zu sein. Um diese Zeit war das Auge des Apostels schon auf Rom als Reiseziel gerichtet. Er hatte sich nach Act. 19, 21 schon in Ephesus, von wo aus er nach Macedonien und Griechenland aufgebrochen war, vorgesetzt, über Macedonien und Griechenland nach Jerusalem zu reisen, dann aber auch Rom aufzusuchen. Zu dieser Zeit und zu diesen Umständen stimmt genau, was wir Röm. 15, 24 ff. lesen. Da bezeugt Paulus den Römern, daß er nach Rom zu kommen und über Rom nach Spanien zu reisen gedenke, zuvor aber noch eine Collecte der Christen Macedoniens und Griechenlands nach Jerusalem überbringen müsse. Demnach hat er jedenfalls, wie auch allgemein angenommen wird, diesen seinen Brief an die Römer während seines zweiten Aufenthalts in Corinth, im Jahr 58 oder 59 n. Chr. abgefaßt.

4. Anlaß und Zweck des Briefes.

Eine beträchtliche Anzahl Ausleger hält dafür, daß der Römerbrief, ähnlich wie die meisten paulinischen Briefe, durch besondere Verhältnisse und Bedürfnisse der Gemeinde, an die er gerichtet ist, veranlaßt sei, und bemißt hiernach die Tendenz des Briefes. In der Bestimmung des speciellen Anlasses und Zwecks unsers Briefes gehen aber die Meinungen weit auseinander.

So hat man dem Römerbrief zunächst eine apologetisch-polemische Tendenz zugeschrieben, und zwar eine antijudaistische Tendenz. Der erste namhafte Vertreter dieser Ansicht war Baur. Derselbe sieht in der römischen Gemeinde nicht nur eine wesentlich judenchristliche, sondern eine judaistisch gesinnte und gerichtete Gemeinde und in dem Brief Pauli an die Römer eine Bekämpfung des judaistischen Standpunkts der römischen Christen und Vertheidigung des antijudaistischen, gesetzesfreien Standpunkts des Apostels. Er nimmt Cap. 9—11 als den eigentlichen Kern des Briefes, dem die ersten acht Capitel nur zur Einleitung dienen. Als die „äußere Veranlassung“ zu diesem Haupttheil des Briefes und damit zum ganzen Brief „kann nichts anders gedacht werden“, so schreibt er in seinem „Paulus“, I, 353, „als eben dasjenige, was den unmittelbaren Gegensatz zu der vom Apostel in diesem Abschnitt durchgeführten Idee bildet, die Einwendung also, die gegen die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangeliums, oder gegen den paulinischen Universalismus in letzter Beziehung noch erhoben werden konnte, das im Bewußtsein der Juden und Judenchristen so tief wurzelnde religiöse Bedenken, daß, so lange nicht Israel als Nation, als das von Gott erwählte Volk, an dieser Gnade Theil nehme, die Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen sie, als ein Widerspruch mit den den Juden, als dem Volk Gottes, von Gott gegebenen Verheißungen erscheine. Der Hauptgedanke, der der ganzen Erörterung zu Grunde liegt, das Object, um das es sich auf beiden Seiten handelt, ist der theokratische Primat der jüdischen Nation, der absolute Vorzug, welchen sie vor allen Völkern voraus zu haben behauptete, und nun durch den paulinischen Universalismus unwiederbringlich verloren gehen sah.“ „Die durch beide (Haupttheile) hindurchgehende Grundidee ist die absolute Nichtigkeit aller vom jüdischen Particularismus geltend gemachten Ansprüche. Die Absicht des Apostels ist, den jüdischen Particularismus so principiell und radical zu widerlegen, daß er völlig entwurzelt vor dem Bewußtsein der Zeit liegt, und diese Idee sehen wir im Römerbrief um so klarer und voll-

ständiger ausgeführt, je enger der Zusammenhang ist, in welchem die beiden Haupttheile in einander eingreifen." S. 380. Die Baur'sche Anschauung hat dann vielfach Zustimmung gefunden und ist, mit manchen Modificationen, z. B. von Schwegler, Schenkel, Holtzmann, Reuß, Thiersch, Mangold adoptirt worden. Zahn reducirt den von Paulus bekämpften Antijudaismus auf „Vorurtheile" der römischen Judenchristen gegen das Evangelium Pauli. „Die Entstehung und der Character der römischen Gemeinde, wie Paulus ihn durch die Berichte seiner dortigen Freunde kannte, ließ es ihm nothwendig erscheinen, sich mit ihr durch eine ausführliche Darlegung dessen, was ihm das Evangelium bedeute, zu verständigen, dabei die Vorurtheile zu zerstreuen, welche seitens der meisten jüdischgeborenen Christen gerade ihm und dem Betrieb seiner Mission entgegengebracht wurden, und auch zukünftigen Gefahren vorzubeugen. Vermöge ihrer vorwiegend jüdischen Herkunft, ihres Zusammenhangs mit der Kirche Palästinas und ihres Wohnsitzes im Centrum des Weltverkehrs konnte die römische Gemeinde ebensogut ein Herd der judaistischen Mission werden, welche dem Apostel bis dahin überall auf dem Fuße gefolgt war, als eine Stütze für das Missionswerk im Abendland, wie er es meinte." Einleitung in das Neue Testament. S. 308. Die nach Zahn damals im Anzug begriffenen judaistischen Agitatoren sieht Weizsäcker innerhalb der römischen Gemeinde, die nach seiner Meinung eine wesentlich heidenchristliche war, schon in voller Thätigkeit zur Zeit, da Paulus seinen Brief schrieb. In seinem Werk „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche" 1902, S. 424 ff. äußert sich derselbe folgendermaßen: „Der Römerbrief ist eine Streitschrift gegen judaistische Lehren nicht nur, sondern ohne Zweifel auch gegen judaistisches Treiben." „Der ganze lehrhafte Theil seines Briefes ist voll von antijudaistischer Polemik; sie ist hier vollständiger, abgerundeter als irgendwo, selbst im Galaterbrief." „Die beiden Thatsachen, daß die Gemeinde heidenchristlich und daß sie von sich aus nicht judaistisch ist einerseits, und daß Paulus für sie den Judaismus zu widerlegen hat andrerseits, fordern die Annahme, daß judaistische Lehrer sich ihrer zu bemächtigen im Begriff sind, und daß Paulus hiervon Nachricht erhalten hat."

Wir können der hier gegebenen Erklärung der Entstehung des Römerbriefs nimmermehr beipflichten. Die antijudaistische Tendenz desselben sammt ihrer Voraussetzung, der judaistischen, particulären Richtung der Judenchristen in Rom oder der Bedrohung der römischen Gemeinde durch judaistische Lehrer ist eine Dichtung der betreffenden

Ausleger, hat keinerlei Halt im Text des Briefes oder in irgend einer andern der neutestamentlichen Schriften. Der Römerbrief ist, im Unterschied von andern, wirklich polemischen paulinischen Briefen, wie ziemlich allgemein anerkannt ist, in ruhigem, gemessenem Ton gehalten. Andere Gemeinden, wie die Galatiens und die corinthische, waren allerdings von judaistischen Lehrern bedroht oder schon verwirrt worden. Diese falschen Lehrer und Apostel sind aber auch im Galaterbrief und im zweiten Corintherbrief deutlich genannt und gekennzeichnet. In unserm Brief findet sich keinerlei Hindeutung auf derartige Gegner des Apostels und der apostolischen Wirksamkeit. Und es ist nicht die Weise Pauli, seine Gegner nur indirect oder gleichsam hinterrücks anzugreifen. Die Warnung vor Irrlehrern Röm. 16, 17—20 ist so allgemein gehalten, daß sie für die Christen aller Orte und aller Zeiten paßt. Und diese dem Schluß des Briefes eingefügte Warnung gibt doch wahrlich nicht dem ganzen Brief das Gepräge. Wir gewahren in dem Briefe auch keine Spur, die darauf hinwiese, daß die Judenchristen in Rom dem von Paulus verkündigten und von ihren heidnischen Mitchristen bekannten Evangelium irgendwie widersprochen hätten, in jüdischen Ideen noch befangen gewesen wären. Hätte Paulus mit seinem Sendschreiben an die Römer Widerlegung der oben verzeichneten Vorurtheile und Einwendungen jüdisch geborener Christen beabsichtigt, so würde auch, wie z. B. Godet richtig hervorgehoben hat, der Aufwand von Mitteln, z. B. die langen Lehrerörterungen, zu diesem Zweck in gar keinem Verhältniß stehen. Paulus läßt in diesem Brief freilich öfter eine gegentheilige Meinung, meist in Frageform, zu Worte kommen. Doch „die dialectischen Fragen, durch welche Paulus seine Erörterungen fortleitet, wie 6, 1. 15; 7, 7 und vollends 9, 14. 19; 10, 14; 11, 1. 14, gehören so ganz der auch sonst uns bekannten eigenthümlichen Gedankenbewegung des Apostels an, daß es durchaus willkürlich ist, in ihnen Einwürfe der Gegner zu sehen, die er bekämpft.“ Weiß. Es hat ja wohl zu Pauli Zeit und auch in Rom Leute gegeben, welche der christlichen Lehre, besonders der Lehre von der freien Gnade Gottes den Vorwurf machten, daß dieselbige zum Sündigen anleite oder Anlaß gebe. Vgl. 3, 8. 6, 1. Aber das waren überhaupt Widersacher des Christenthums, wie wir auch heute noch aus dem Mund der Ungläubigen ähnliche üble Nachreden vernehmen. Gewiß, der Apostel tritt im Römerbrief, indem er sein Evangelium darlegt, durchweg dem entgegengesetzten Irrthum entgegen. Er fügt überall seiner Thesis, der Hauptthesis, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde, die von den un-

gläubigen Juden vertretene Antithese bei, die er ausschließt: nicht aus den Werken, nicht aus des Gesetzes Werken. Aber hier gilt, was Meyer bemerkt: „Natürlich konnte Paulus sein Evangelium überhaupt nicht anders, als im Gegensatz gegen die jüdische Werkgerechtigkeit und Anmaßung, die es überwunden hatte und fortwährend überwinden wollte, zur Darstellung bringen; denn dieser Gegensatz gehörte zu seinem Wesen, und hatte überall, wo Judenthum war, sich geltend zu machen; so auch zu Rom." Wo immer die christliche Wahrheit laut wird, da regt sich auch der Widerspruch und Irrthum, und so ist Bekenntniß der Wahrheit nicht möglich, nicht denkbar ohne Ausschluß des Irrthums, und so gehört es zum Wesen der christlichen Lehre und Lehrdarlegung, daß diese die entgegenstehenden Irrthümer bloßlegt und widerlegt. Den Hauptartikel der christlichen Lehre, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, kann man gar nicht anders darstellen und klarstellen, als im Gegensatz zu der jüdisch-pharisäischen Selbstgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit. So haben schon die Propheten des Alten Bundes ihrem Volk, wenn sie dasselbe an die großen Wohlthaten Gottes erinnerten oder von der zukünftigen Gnade weissagten, fort und fort eingeschärft, daß Gott ihnen um seiner selbst willen gnädig sei, nicht um ihretwillen, nicht um ihrer Werke willen. Christus fand, als er sein Lehramt antrat, ein von den Pharisäern und Schriftgelehrten corrumpirtes, gesetzesstolzes Judenthum vor und mußte daher, indem er sich als den verheißenen Erlöser, als den Heiland der Sünder bezeugte, zugleich das Selbstvertrauen der Juden zu Schanden machen. Und in ähnlicher Lage befanden sich die Apostel JEsu Christi, befinden sich heute noch alle christlichen Prediger. Denn die pharisäisch-jüdische Werklehre und Werktreiberei ist nicht nur das Schibboleth auch der heutigen Judenschaft, sondern hat sich auch in der römischen Kirche und in andern Secten eingewurzelt, ja, ist im Grund die Moral und Religion der ganzen ungläubigen Welt, des natürlichen, unbekehrten Menschen. Die mit der Verkündigung des Evangeliums von Christo nothwendig verbundene Bekämpfung antievangelischer Irrthümer ist aber ein ganz anderes Ding, als was jene Ausleger unter antijudaistischer Polemik verstehen. Nur die erstere, nicht die letztere ist ein characteristicum auch des Römerbriefes.

Während den Einen der Römerbrief als eine Streitschrift erscheint, haben andere Ausleger von ihm den gegentheiligen Eindruck bekommen, nämlich daß er eine irenische, conciliatorische Tendenz verfolge. Hilgenfeld meint, daß durch die innern Reibungen beider

Theile, des judenchristlichen und heidenchristlichen Theils der römischen Gemeinde, dieses Sendschreiben veranlaßt sei, in welchem Paulus „das Patricierbewußtsein des Judenchristenthums mit der so überraschend verbreiteten und erstarkten Plebs des Heidenchristenthums aussöhnen will, indem er die Abneigung der Judenchristen gegen das gesetzesfreie Evangelium vollständig zu beseitigen sucht". Einleitung. S. 310. Aehnlich urtheilen Volkmar und Holsten. Pfleiderer führt in seiner Schrift „Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren" 1902. I, S. 149 ff. 309 ff. des Näheren aus, der Apostel suche in dem Brief die sich gedrückt und verletzt fühlende judenchristliche Minderheit für sein Evangelium zu gewinnen und mit dem siegreich vordringenden Heidenchristenthum zu versöhnen, den Heidenchristen dagegen zur tieferen Einsicht in das sittliche Wesen des Christenthums zu verhelfen; daher beschwichtige er in diesem Sendschreiben die Bedenken der römischen Judenchristen gegen seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesfreiheit und mache ihnen die Thatsache des Uebermächtigwerdens des Heidenchristenthums als eine mit den göttlichen Verheißungen an Israel nicht in Widerspruch stehende göttliche Fügung erklärlich. Otto gibt uns die genaueste Auskunft darüber, wie es zur Zeit der Abfassung des Briefes mit den Christen in Rom stand. Er berichtet, als hätte er diese Dinge in den römischen Annalen gelesen, daß dazumal zwei getrennte Christengemeinden in Rom bestanden, die heidenchristliche Altgemeinde und eine kleinere von eingewanderten palästinensischen Christen gebildete Gemeinde, deren Führer Aquila war, und daß die erstere keine Willigkeit zeigte, letztere in ihre Mitte aufzunehmen. Durch den Conflict zwischen diesen zwei Gemeinden sei, wie er meint, Paulus bestimmt worden, an die römische Altgemeinde dieses Schreiben zu richten, in welchem er den Zweck verfolgte, den Folgen, welche die palästinensische Sondergemeinde für die Altgemeinde haben konnte, entgegenzutreten und die ihm widerwärtige Separation zu beseitigen.

Daß die zuletzt skizzirte Construction des Römerbriefes ein Luftgebilde ist, liegt auf der Hand. Was aber die ganze Theorie von der conciliatorischen Tendenz desselben anlangt, so wiederholen wir, was wir schon vorher bemerkt haben, daß überhaupt der Gegensatz zwischen den Judenchristen und Heidenchristen in Rom in das Reich der Dichtung gehört. Und so bedurfte es auch nicht eines Versöhnungsversuchs von Seiten des Apostels, welchen man nur mit Gewalt dem Text seines Briefes erpressen kann. Die römische Gemeinde erscheint

nach dem Römerbrief als eine einheitliche und im Glauben einige Gemeinde, der freilich noch manche Mängel, z. B. auch im Punkt der Bruderliebe, anhafteten. Der Gegensatz, der sich factisch durch den Brief hindurchzieht, ist der Gegensatz zwischen den gläubigen Juden und Heiden einerseits und dem ungläubigen Judenvolk andrerseits, zwischen der Glaubensgerechtigkeit und der Gesetzesgerechtigkeit, und das ist ein unversöhnlicher Gegensatz, den auch Paulus keineswegs auszugleichen suchte. Die vielen Beziehungen auf die alttestamentlichen Verheißungen in unserm Brief erklären sich, wie schon oben erwähnt, zur Genüge aus dem Wesen der apostolischen Lehre, ohne daß man die erzwungene Hypothese, Paulus habe auf diese Weise die römischen Judenchristen für sein Evangelium gewinnen wollen, zu Hülfe zu nehmen braucht. Die apostolische Lehre, das Evangelium Pauli war und ist keine neue Lehre und Religion, sondern die uralte Wahrheit, die schon von Moses und den Propheten bezeugt ist. Das Evangelium zeigt und ist die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung. Das Alte Testament hat Geltung und ist Autorität für die Kirche aller Zeiten, die aus allen Völkern der Erde gesammelt wird. Daher haben die Apostel nach dem Vorgang Christi ihre Lehre und Predigt durchweg an die alttestamentliche Schrift angeschlossen, gleichviel ob sie es mit Juden oder mit Heiden zu thun hatten, und die Heidenchristen auch mit den Schriften der Propheten bekannt gemacht. Die Kirche Christi, gerade auch die Heidenkirche ist auf den Grund der Apostel und Propheten aufgebaut.

Ein unicum ist die Erklärung Spittas von der Genesis unsers Briefes in seinem Werk „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums III. 1. Hälfte: Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer" 1901. Wie Otto die römische Gemeinde, so spaltet Spitta den Römerbrief in zwei Theile. Um die Zeit des Apostelconvents habe Paulus in einem Sendschreiben an die Judenchristen eine Rechtfertigung seiner Heidenmission gegeben, wie er ja eine solche auch vor den „Geltenden" in Jerusalem vorgetragen habe. Denn die Judenchristen schauten der Predigt von der freien Gnade und der überraschenden Entwicklung der Heidenkirche zweifelnd und unsicher zu, und diesen Bedenken suchte Paulus zu begegnen. Dieses Schriftstück enthielt nach Spitta wesentlich Röm. 1, 16b—11, 10. Hier seien überall bis auf wenige Stellen judenchristliche Leser vorausgesetzt; der Rahmen aber, der diese Ausführungen umgebe, 1, 1—15; 11, 11—36; 15, 14—33, bezeichne die Leser ausdrücklich als Heidenchristen. In diesen Rahmen habe Paulus später jenes

Sendschreiben eingefaßt, um es in dieser Gestalt der ausgesprochen heidenchristlichen Gemeinde in Rom zuzusenden und es auf diese Weise dem heidnischen Leserkreis mundgerecht zu machen. Das sei dann der erste Brief Pauli an die Römer gewesen, dem etwa im Jahre 63 oder 64 ein zweiter folgte, von welchem Röm. 12—15, 7; 16, 1—20 erhalten sei. Zuletzt habe ein Unbekannter die beiden Schriftstücke in Einen Brief zusammengearbeitet. Von entscheidender Bedeutung ist für Spitta sein Verständniß von Cap. 9—11. Hier scheidet er zwischen 9, 1—11, 10 und 11, 11—36. Zwischen beiden Abschnitten bestehe ein so tiefer Contrast, daß es für ihn psychologisch einfach unvorstellbar sei, daß der Verfasser von 11, 11 ff. zur selben Zeit 9, 1—11, 10 geschrieben haben sollte. Denn von 11, 11 an werde der Gedanke dargelegt, daß schließlich ganz Israel errettet werden solle, während nach 9, 1—11, 10 nur ein Theil von Israel erwählt sei, Israel als Ganzes aber *διὰ παντός* (11, 10) verstockt bleibe. So sei also bei Paulus in der Zeit vom Apostelconcil bis zur Abfassung des ersten Römerbriefes ein Umschwung in seiner Anschauung von dem Geschick Israels und in der Stimmung gegen sein Volk eingetreten. Daß die zwiefachen Aussagen über Israel Cap. 9—11 einander nicht widersprechen, wird die Auslegung zeigen. Im Uebrigen sind die geschichtlichen Data, mit denen Spitta operirt, wie z. B. das Sendschreiben Pauli an die Judenchristen aus der Zeit des Apostelconvents, reinweg aus der Luft gegriffen. Und eine derartige Schriftstellerei, wie sie hier dem Apostel Paulus zugemuthet wird, der bei seiner veränderten Meinung doch zugleich die frühere, entgegengesetzte Meinung noch geltend gemacht haben soll, wäre nicht nur ein unicum, sondern ein monstrum. Doch die modernen Kritiker haben sich eben bei ihrer Schriftstellerei an solche monstra gewöhnt. Die beste Kritik der modernen Afterkritik enthält Carl Hesedamm's Schrift: „Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt.“ 1891. Vgl. „Lehre und Wehre“ 1892, S. 87 ff.

Das neueste litterarische Product, welches speciell der Lösung „des Problems des Römerbriefes“ gewidmet ist und welchem wir theilweise das beigebrachte litterargeschichtliche Material entnommen haben, ist Feine's Schrift „Der Römerbrief. Eine exegetische Studie.“ 1903. Feine kehrt den Spieß um und behauptet, daß die Ausführungen dieses Briefes nicht, wie die bisher genannten Ausleger glauben, die Bekämpfung, Widerlegung oder Gewinnung der Judenchristen, sondern vielmehr die Zurechtweisung der Heidenchristen bezwecken. Er findet, wie Baur und Spitta, Cap. 9—11 das Grund-

motiv des Apostels „am klarsten" ausgesprochen, nur daß ihm in diesen Capiteln das Widerspiel von dem, was die Ersteren darin gefunden haben, so klar entgegentritt. Er schreibt: „Danach ist der Grundgedanke des Apostels der: Gottes Wege mit dem Evangelium zeigen, daß dies Heil für die ganze Welt bestimmt ist. Allein Israel ist und bleibt das heilige Volk. Seine Segnungen sind es, an denen auch die übrige Menschheit Antheil bekommt. Daher haben die heidenchristlichen Römer keinerlei Anlaß, geringschätzig auf das jüdische Volk herabzublicken, mag es auch nach seiner Mehrheit ungläubig geblieben sein. Die Heidenchristen sollten dankbar Gottes Wege preisen, der über Israel so lange Unglauben verhängt hat, bis die Fülle der Heiden dem christlichen Glauben gewonnen sein wird. Dies alles aber spricht Paulus als Heidenapostel aus, von der Ueberzeugung der Wahrheit seiner gesetzesfreien, evangelischen Verkündigung getragen, und das Christenthum der Römer, das auch nichts von einer Bindung an das jüdische Gesetz wissen wollte, durchaus als vollberechtigt anerkennend. Hiermit ist der Schlüssel des Verständnisses des Römerbriefes gegeben: Der Brief will zeigen, daß das Heil durchaus universalistisch ist, daß nur die Predigt des Evangeliums die richtige ist, welche die Schranken des jüdischen Particularismus überwindet und den Erlösungstod Christi als den alleinigen Grund des Heils hinstellt, daß aber nichtsdestoweniger das Evangelium die Erfüllung der alttestamentlichen, also dem Volk Israel geschenkten Verheißung ist und dies Volk unveräußerliche Rechte und Vorzüge besitzt, welche auch die Heidenchristen nicht verkennen dürfen." S. 82. Feine gibt daher dem Capitel, welches die eigene Lösung des Problems angibt, folgende Ueberschrift: „Der Römerbrief als Darstellung des heidenchristlichen und doch judenfreundlichen Evangeliums des Paulus für die das ungläubige Israel hochmüthig beurtheilenden heidenchristlichen Römer." S. 80. Ja, auf diese Weise kann man leicht jedes beliebige Motiv durch den Brief durchführen. Die Feine'sche Lösung, die ganz willkürlich die eine specielle Warnung an die Heidenchristen 11, 16 ff. zum Thema des ganzen Briefes macht, wird sich auch als Eintagsfliege erweisen und wie die Baur'sche von den Auslegern als historisches Document ad acta gelegt werden.

Sind es nun nicht besondere Verhältnisse und Bedürfnisse der römischen Gemeinde, in denen der Römerbrief, dessen Entstehung, Inhalt, Endzweck eine ausreichende Erklärung findet, so könnten etwa die persönlichen Verhältnisse und Bedürfnisse Pauli den Brief veranlaßt und den Apostel bestimmt haben, gerade so zu schreiben, wie

er geschrieben hat. Das ist die Ansicht Hofmanns und der von ihm abhängigen Exegeten. Hofmann mißt dem Apostel hier die Absicht bei, den durch sein bisheriges Fernbleiben von Rom erweckten Schein zu widerlegen, als trage er Scheu, in der Welthauptstadt, dem Mittelpunkte heidnischer Bildung und Wissenschaft, die christliche Heilsbotschaft zu verkündigen. Wie? Die in dem Brief enthaltene ausführliche Lehrdarlegung sollte nur Mittel zu diesem Zweck sein? Nein, die persönlichen Bemerkungen Pauli im Eingang und Schluß des Briefes sind offenbar nur der Rahmen der Belehrung, die den eigentlichen Inhalt des Briefes ausmacht. Hofmann macht schließlich folgendes Zugeständniß: „Die Gemeinde hatte unvermerkt, indem der Apostel (sie) anfänglich gar nicht belehren, sondern nur seiner unbeschränkten Freudigkeit zur Predigt der Lehre Christi versichern zu wollen schien, so reich von ihm gelernt, daß sie sich willig Alles sagen ließ, was er ihr zu sagen hatte.“ Aber wie? Ist die reiche Belehrung, welche die römische Gemeinde in diesem Briefe von ihm empfangen hat, dem Apostel wirklich so ganz „unvermerkt“, unabsichtlich aus der Feder geflossen? Schott ist der Meinung, Pauli Wirksamkeit sei bis zur Abfassung des Römerbriefes vornehmlich Judenmission gewesen, jetzt, da er im Begriff stand, sein Heidenmissionswerk im fernen Westen in Angriff zu nehmen, habe er an der römischen Gemeinde einen festen Stützpunkt für diese seine neue Wirksamkeit gewinnen wollen, und er habe daher in diesem seinem Sendschreiben die Römer über die Bedeutung und Berechtigung seines Schritts unterrichten und ihnen die Natur und die Grundsätze seines Wirkens ausführlich aufzeigen wollen. Alles aber, was wir aus der Apostelgeschichte und den Briefen Pauli über die Wirksamkeit Pauli erfahren, widerspricht dieser Anschauung, als habe Paulus im Orient vor Allem unter den Juden gearbeitet und seine eigentliche Heidenmission erst mit der Uebersiedelung in den Westen begonnen. Und die ganze Anlage und der Inhalt des Römerbriefes widerspricht der Auffassung dieses Briefes als einer persönlichen Rechtfertigung der Wirksamkeit Pauli. Und so ist auch die von Luthardt dem Apostel zugeschriebene Tendenz, er habe durch Darlegung der Weltbestimmung und Weltbedeutung des Christenthums den Römern seine heidenapostolische Aufgabe motiviren wollen, unserm Briefe aufgezwungen.

Die bisher erwähnten Ausleger können nicht von dem Gedanken loskommen, daß dem Römerbriefe, wie andern paulinischen Briefen, eine ganz specielle Veranlassung und Tendenz zu Grunde liegen müsse, und weil eine solche schwer aufzufinden ist, so redet man von einem

Problem des Römerbriefes und hat dasselbe auf alle mögliche Weise zu lösen versucht. Feine, welcher nach den vielen vergeblichen Versuchen seiner Vorgänger kürzlich die einzig richtige Lösung des Räthsels gefunden zu haben meint, bemerkt zugleich ganz naiv, aber ganz richtig, daß „der Römerbrief immer und immer wieder den Eindruck gemacht hat, als sei er im gewissen Sinne eine Gesammtdarstellung des paulinischen Evangeliums". A. a. O. S. 28. Nun, warum gibt man da nicht diesem Eindruck Raum, warum verzichtet man nicht auf die Erfindung von immer neuen Hypothesen, die sich um ein X bewegen, das man nie entziffern wird, weil es nicht existirt? Allen „solchen speciellen Zweckbestimmungen geht" eben, wie Meyer richtig anmerkt, „der Nachweis concreter Verhältnisse aus dem Briefe ab". Ja, es ist an dem, der Brief hat immer wieder, zu allen Zeiten auf die Ausleger den Eindruck gemacht, daß Paulus in demselben eine Gesammtdarstellung seiner Lehre gegeben und selbstverständlich auch beabsichtigt hat. „Die alten griechischen Ausleger Origenes, Chrysostomus, Theodoret, die des Mittelalters, wie Johannes Damascenus, Oekumenius, Theophylact, suchen in unserm Briefe keine geheimnißvollere Absicht, als eben die, die Menschen zu Christus zu führen." Godet. In der alten protestantischen Kirche galt der Römerbrief durchweg als eine Art Compendium doctrinae christianae, wie ja aus demselben die Loci Melanchthons, die erste evangelische Dogmatik, erwachsen sind. Und hiermit stimmen wesentlich die meisten neueren Ausleger. Olshausen schreibt: „Man kann daher sagen, im Briefe an die Römer ist gleichsam eine paulinische Dogmatik enthalten, indem alle Momente, welche der Apostel Paulus in seiner Behandlung des Evangeliums vorzugsweise hervorzuheben pflegte, hier ausführlich entwickelt werden." Godet: „Wir besitzen in dieser Schrift nichts Geringeres, als den Lehrgang des Religionsunterrichts, gewissermaßen den dogmatischen und moralischen Katechismus des Apostels." Aehnlich urtheilen Tholuck, Rückert, De Wette, Fritzsche, Meyer, Weiß, Philippi und Andere.

Der didactische Zweck des Briefes tritt uns deutlich genug aus dem Briefe selbst entgegen, wie auch der Anlaß der Belehrung, der in nichts Anderem lag, als in dem Amt Pauli als des Lehrers und Apostels der Heiden. Der Apostel hatte sich schon oft vorgenommen, nach Rom zu kommen, um die römischen Christen zu stärken, ihnen etwas geistlicher Gabe mitzutheilen, war aber bisher daran gehindert worden. Röm. 1, 11. 13. Als er diesen Brief schrieb, hatte er sich bestimmt vorgesetzt, über Rom nach Spanien zu reisen, mußte aber

zuvor nach Jerusalem reisen, den Heiligen zu Dienst. 15, 24. 25. 27; Act. 19, 21. Auf dem Weg nach Jerusalem und in Jerusalem konnte leicht ein neues Hinderniß dem Project seiner römischen Reise in den Weg treten. So stand der mündliche Austausch mit den römischen Christen noch in unbestimmter Ferne. Wohl aber fand sich in Corinth eine willkommene Gelegenheit zu einem Sendschreiben an die Römer, indem die Diakonissin Phöbe im Begriffe stand, nach Rom zu gehen. Was war unter diesen Umständen natürlicher, ja selbstverständlicher, als daß der Apostel die Gelegenheit ergriff und der römischen Gemeinde, die überwiegend heidenchristlich war, welche ohne sein Zuthun entstanden und rasch angewachsen war, eben das brieflich mittheilte, was er den andern Gemeinden aus den Heiden mündlich gesagt hatte, zumal er eben in der nächsten Zukunft noch nicht von Mund zu Mund mit ihr reden und verkehren konnte? Er war ja ein Schuldner der Griechen, wie der Barbaren. 1, 14. Er hatte den besonderen Auftrag vom HErrn erhalten, den Heiden das Evangelium zu predigen, unter den Heiden den Gehorsam des Glaubens aufzurichten. 1, 5; 15, 16. Ja, von wegen dieses seines Heidenapostelamts, von wegen dieser besonderen Gnade, die ihm verliehen war, *διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, hat er, wie er selbst 15, 15 bezeugt, diesen Brief an die Römer geschrieben, *ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς*, um sie an das zu erinnern, was sie schon von Andern gehört und gelernt hatten, an die christliche Lehre, diese Lehre ihnen ausführlich darzulegen und zu begründen. In diesem Sendschreiben will er den Römern offenbar einen Ersatz geben für seine mündliche Lehre und Predigt, die sie bisher entbehrt haben und zunächst noch eine Zeit lang werden entbehren müssen. Und nun nehme man noch folgende Thatsache hinzu, auf die auch Godet hinweist. Ehe Paulus nach Corinth kam, war er lange Zeit in Ephesus thätig gewesen. Dort hatte er zwei Jahre lang die Christen in der Schule des Redners Tyrannus regelmäßig unterrichtet, zusammenhängende Lehrvorträge gehalten. Act. 19, 9. 10. Er hatte den Ephesern den ganzen Rath Gottes verkündigt. Act. 20, 27. Dann war er durch Macedonien gezogen und hatte die dortigen Jünger mit vielen Worten, *λόγῳ πολλῷ*, ermahnt. Und dasselbe that er nun auch in Griechenland, speciell in Corinth. Act. 20, 1—3. Die Amtsthätigkeit Pauli während seiner dritten Missionsreise bestand demnach hauptsächlich in eingehender Belehrung und Ermahnung der Jünger, die er auf seiner zweiten Missionsreise für den HErrn gewonnen hatte. Wie nahe lag es ihm da, der ansehnlichen Christengemeinde der Welthauptstadt, die überall

viel von sich reden machte, da er sie vorerst noch nicht mündlich unterrichten konnte, einen schriftlichen Unterricht, der den ganzen Rath Gottes von unserer Seligkeit umfaßte, zu übermitteln. Gewiß, die Genesis und Tendenz des Römerbriefes ist durchsichtig genug, wenn man die im Briefe selbst, wie in der Apostelgeschichte enthaltenen hierher gehörigen Notizen recht beachtet. Man braucht da nichts hinzuzudichten, auch nicht, daß der Apostel, wie Weiß annimmt, an dem wichtigen Wendepunkt, an dem er jetzt angelangt war, da er seine Heidenmissionswirksamkeit aus dem Orient in den Occident verlegen wollte, das Bedürfniß in sich fühlte, den gesammten geistigen Ertrag der letzten Jahre sich selbst zum Bewußtsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixiren, und daß er dieses Schriftstück an die Römergemeinde richtete, weil sein klarer Blick erkannte, daß die Gemeinde der Welthauptstadt der Mittelpunkt der großen Heidenkirche werden müsse.

Eins freilich darf man bei dem allen nicht vergessen, nämlich daß Paulus seine Lehre, sein Evangelium vom HErrn Christus empfangen hat, 1 Cor. 15, 3, und daß der Heilige Geist Paulum und seine Mitapostel die himmlische, göttliche Weisheit, die sie redeten, mündlich und schriftlich, gelehrt und sie auch die Worte gelehrt hat, mit denen sie die Weisheit Gottes vorgetragen haben. 1 Cor. 2, 7. 12. 13. Und der Geist Gottes, der auch im vorliegenden Brief durch Paulus geredet und ihm den Impuls zum Schreiben gegeben hat, hatte hierbei noch eine weitere Intention, nämlich die, daß er in dieser Epistel, welche Luther mit Recht das rechte Hauptstück des Neuen Testaments nennt, der Kirche Gottes aller Zeiten eine feste, gewisse Form der seligmachenden Lehre, *τύπος διδαχῆς*, in die Hand geben wollte, welche den Grundstock alles christlichen Unterrichts, auch des gelehrten Unterrichts bilden sollte, welche den Bedürfnissen, den Heilsbedürfnissen aller Zeiten genügt, welche die verderblichsten Irrthümer aller Zeiten zurückweist.

Wenn man schließlich eingewendet hat, daß in diesem „Lehrsystem“ des Apostels wesentliche Hauptstücke der christlichen Lehre nicht berührt werden, z. B. die Christologie und Eschatologie, so beweist ein flüchtiger Blick auf den Inhalt des Briefes das Gegentheil. Allerdings wird hier vor Allem der von Gott geordnete Heilsweg dargelegt. Aber es fehlt auch nicht die grundlegende Lehre von der Person des Heilsmittlers. Der Spruch Röm. 9, 5 ist eine der vornehmsten sedes doctrinae des Artikels von der wahren Gottheit Christi. Bei Darstellung des Werks der Erlösung wird Christus

nachdrücklich als der Sohn Gottes bezeichnet. Im Eingang des Briefes finden sich alle stamina der biblischen Christologie. Und auch auf das Ende des Heilswegs, auf den Tag des Gerichts, auf die Errettung von dem zukünftigen Zorn, auf die Auferstehung der Todten, die zukünftige Herrlichkeit, das ewige Leben wird in dem Briefe wiederholt hingewiesen.

5. Inhalt und Disposition des Briefes.

Wir mußten im vorhergehenden Abschnitt, bei Besprechung der Veranlassung und der Tendenz des Briefes, naturgemäß auch schon auf dessen Inhalt reflectiren. Der Römerbrief enthält, wie wir gezeigt haben, wie jeder unbefangene Leser bald inne wird, eine umfassende, zusammenhängende Darlegung der Lehre Pauli, der christlichen Lehre, die auch keinen andern Zweck hat, als die Leser des Briefes zu belehren, sie in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu fördern und zu befestigen. Wir geben hier nur noch einen kurzen Ueberblick über den Lehrgehalt des Briefes. Einen tieferen Einblick in die Gliederung des Inhalts, in den Gedankengang des Apostels kann man erst dann gewähren, wenn man den Brief selbst vornimmt und exegesirt. Nach den einleitenden Bemerkungen 1, 1—15 kündigt der Apostel das Thema an, 1, 16. 17, welches er dann in fünf Theilen ausführt. Das Thema ist mit Einem Wort die im Evangelium offenbarte Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und zur Seligkeit führt, die Gerechtigkeit des Glaubens. Erkenntniß der Gerechtigkeit setzt Erkenntniß der Sünde voraus. Und so weist der Apostel im ersten Theil, 1, 18—3, 20, zunächst nach, daß alle Menschen, Heiden und Juden, unter der Sünde, vor Gott schuldig und straffällig sind. Dann beschreibt er im zweiten Theil, 3, 21—5, 21, des Näheren jene Gerechtigkeit und zeigt, daß der Mensch ohne des Gesetzes Werke vor Gott gerecht wird, allein aus Gnaden, durch die Erlösung, die in Christo JEsu ist, durch den Glauben an Christum. Der dritte Theil, Cap. 6—8, handelt von der Heiligung, dem Wandel im Geist, als der nothwendigen Folge der Rechtfertigung aus dem Glauben. Der vierte Theil, Cap. 9—11, ist geschichtlichen Inhalts. Paulus weist auf die wunderbaren Wege hin, die Gott Israel und die Heiden führt, und welche darauf hinauslaufen, daß nicht nur die Fülle der Heiden, sondern auch die Vollzahl Israels des Heils in Christo factisch theilhaftig wird. Im fünften Theil, Cap. 12—16, folgen noch specielle Ermahnungen an die Christen, welche mit der Barmherzigkeit Gottes motivirt werden. Es werden da die einzelnen Züge des christlichen Lebens und Wandels vorgeführt.

Wir ergänzen diese Inhaltsbestimmung durch einige Sätze aus der Praefatio von Körners Commentarius in Epistolam D. Pauli ad Romanos scriptam: Nihil certe omnino ratio et mens hominis de illis habet cognita, quae sola Dei gratia et benigna revelatione nobis communicari solent. Quaenam illa? Quomodo nimirum a peccatorum mole et damnatione liberemur, justi reputemur a Deo, et restituamur pristinae integritati et sanctitati, in qua primos parentes conditos esse et ex illa postea excidisse secumque totum humanum genus et omnem suam posteritatem in tristissimam ruinam exitiumque traxisse nemini non ex ecclesiae doctrina constat. Haec autem a nullo sacro scriptore rectius, plenius majoreque cum spiritu et fructu perscripta et ecclesiae sunt tradita relictaque, quam a D. Paulo, cum in plurimis ejus epistolis aliis, tum vero in hac potissimum, quam ad Romanos doctos homines et ad christianam fidem conversos ipse vivus scripsit atque misit.... In hac nostra (epistola) hoc agit potissimum et ex professo, ut locum de gratuita per fidem justificatione hominis peccatoris fideli studio perspicue et plene doceat et illi vicinos locos de peccato, de gratia, de lege conjungat, nosque in nostri et miseriae nostrae cognitionem ducat et Dei Patris admirandam bonitatem et misericordiam in nobis propter Christum justificandis mirifice commendet. Quid enim docet aliud, quam omnes homines esse peccatores et sola fide aut gratis, Dei misericordia propter Christi satisfactionem et obedientiam justificari, et justificatos debere pietati et sanctitati studere? Ob quarum rerum praestantem dignitatem, licet illa post quasdam alias esset scripta: primus tamen ei locus judicio ecclesiae inter omnes epistolas Pauli datus et concessus fuit, ut vel hoc quoque nomine esset nobis commendabilior et gratior. Sed adhibuit quoque rerum sententiarumque miram gravitatem et verborum lucem tamque pulchrum et expeditum ordinem cum praecipuorum membrorum, tum etiam minorum partium, ut diligenter et accurate eam legentem non possit non valde afficere ipsique jucunda et perspicua videri.

Schließlich seien hier noch aus der classischen Vorrede Luthers auf die Epistel St. Pauli an die Römer, St. Louiser Ausgabe XIV, S. 94 ff., der Anfang und Schluß, sowie die kurzen Summarien zu den einzelnen Capiteln mitgetheilt:

„Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments, und das allerlauterste Evangelium, welche wohl würdig und werth ist, daß sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort aus-

wendig wisse, sondern täglich damit umgehe, als mit täglichem Brod der Seele. Denn sie nimmer kann zu viel und zu wohl gelesen oder betrachtet werden, und je mehr sie gehandelt wird, je köstlicher sie wird und baß schmecket. . . .

„Dieweil einem evangelischen Prediger gebühret, am ersten durch Offenbarung des Gesetzes und der Sünden alles zu strafen, und zu Sünden [zu] machen, das nicht aus dem Geist und Glauben an Christum gelebt wird, damit die Menschen zu ihrem eigenen Erkenntniß und Jammer geführt werden, daß sie demüthig werden und Hülfe begehren, so thut St. Paulus auch, und fähet an im ersten Capitel, und straft die groben Sünden und Unglauben, die öffentlich sind am Tage, als der Heiden Sünden waren und noch sind, die ohne Gottes Gnade leben, und spricht: es werde offenbaret durchs Evangelium Gottes Zorn vom Himmel über alle Menschen, um ihres gottlosen Wesens und Ungerechtigkeit willen. Denn ob sie gleich wissen und täglich erkennen, daß ein Gott sei, so ist doch die Natur an ihr selbst, außer der Gnade, so böse, daß sie ihm weder dankt noch ihn ehrt, sondern verblendet sich selbst und fällt ohne Unterlaß in ärger Wesen, bis daß sie nach Abgöttereien auch die schändlichsten Sünden mit allen Lastern wirkt, unverschämt, und dazu ungestraft läßt an den Andern.

„Am zweiten Capitel streckt er solche Strafe auch weiter auf die, so äußerlich fromm schienen, oder heimlich sündigen, als die Juden waren, und noch alle Heuchler sind, die ohne Lust und Liebe wohl [und ehrbarlich] leben, und im Herzen Gottes Gesetz feind sind, und doch andere Leute gerne urtheilen, wie aller Gleißner Art ist, daß sie sich selbst rein achten, und doch voll Geizes, Hasses, Hoffart und alles Unflaths stecken, Matth. 23, 25. Die sind's eben, die Gottes Gütigkeit verachten und nach ihrer Härtigkeit den Zorn über sich häufen, also, daß St. Paulus, als ein rechter Gesetzerklärer, Niemand ohne Sünde bleiben läßt, sondern Allen den Zorn Gottes verkündigt, die aus Natur oder freiem Willen wollen wohl leben, und läßt sie nichts Besseres sein, denn die öffentlichen Sünder; ja er spricht, sie seien Hartmüthige und Unbußfertige.

„Am dritten wirft er sie alle beide in einen Haufen und spricht: einer sei, wie der andere, allzumal Sünder vor Gott, ohne daß die Juden Gottes Wort gehabt; wiewohl viel nicht dran geglaubt haben, doch damit Gottes Glaube und Wahrheit nicht aus ist. Und führt zufällig ein den Spruch aus dem 51. Psalm, V. 6, daß Gott gerecht bleibt in seinen Worten. Darnach kommt er wieder darauf, und

beweist auch durch Schrift, daß sie alle Sünder sind, und durch Gesetzes Werk Niemand gerecht werde, sondern das Gesetz nur, die Sünde zu erkennen, gegeben sei. Darnach fähet er an und lehrt den rechten Weg, wie man müsse fromm und selig werden, und spricht: ‚Sie sind alle Sünder, und mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten, müssen aber ohne Verdienst gerecht werden' durch den Glauben an Christum, der uns solches verdient hat durch sein Blut, und uns ein Gnadenstuhl worden von Gott, der uns alle vorige Sünde vergibt; damit er beweise, daß seine Gerechtigkeit, die er gibt im Glauben, alleine uns helfe, die zu der Zeit durchs Evangelium offenbart, und zuvor durchs Gesetz und die Propheten bezeugt ist. Also wird das Gesetz durch den Glauben aufgerichtet, obwohl des Gesetzes Werke damit werden niedergelegt, sammt ihrem Ruhm.

„Am vierten, als nun durch die ersten drei Capitel die Sünde offenbart und der Weg des Glaubens zur Gerechtigkeit gelehrt ist, fähet er an zu begegnen etlichen Einreden und Ansprüchen, und nimmt am ersten den vor, den gemeiniglich thun Alle, die vom Glauben hören, wie er ohne Werke gerecht mache, und sprechen: Soll man denn nun keine guten Werke thun? Also hält er ihm selbst vor den Abraham und spricht: Was hat denn Abraham mit seinen Werken gethan, ist's alles umsonst gewesen? Waren seine Werke kein nütze? Und schleußt, daß Abraham ohne alle Werke, allein durch den Glauben gerecht worden sei, so gar, daß er auch vor dem Werk seiner Beschneidung durch die Schrift alleine seines Glaubens halben gerecht gepreiset werde, 1 Mos. 15, 6. Hat aber das Werk der Beschneidung zu seiner Gerechtigkeit nichts gethan, das doch Gott ihm gebot, und ein gut Werk des Gehorsams war, so wird gewißlich auch kein ander gut Werk zur Gerechtigkeit etwas thun, sondern, wie die Beschneidung Abrahä ein äußerlich Zeichen war, damit er seine Gerechtigkeit im Glauben beweisete, also sind alle guten Werke nur äußerliche Zeichen, die aus dem Glauben folgen, und beweisen, als die guten Früchte, daß der Mensch schon vor Gott inwendig gerecht sei. Damit bestätigt nun St. Paulus, als mit einem kräftigen Exempel aus der Schrift, seine vorige Lehre im dritten Capitel, V. 27, vom Glauben, und führt dazu noch einen Zeugen, David, aus dem 32. Psalm, der auch sagt, daß der Mensch ohne Werke gerecht werde; wiewohl er nicht ohne Werke bleibt, wenn er gerecht worden ist. Darnach breitet er das Exempel aus wider alle andern Werke des Gesetzes, und schleußt, daß die Juden nicht mögen Abrahams Erben sein allein des

Geblüts halben, viel weniger des Gesetzes Werk halben, sondern müssen Abrahams Glauben erben, wollen sie rechte Erben sein, sintemal Abraham vor dem Gesetze, beide Mosis und der Beschneidung, durch den Glauben ist gerecht worden, und ein Vater genannt aller Gläubigen. Dazu auch das Gesetz vielmehr Zorn wirke denn Gnade, dieweil es Niemand mit Lust und Liebe thut, daß vielmehr Ungnade denn Gnade durch des Gesetzes Werk kommt. Darum muß allein der Glaube die Gnade, Abrahä verheißen, erlangen. Denn auch solche Exempel um unsertwillen geschrieben sind, daß wir auch sollen glauben.

„Am fünften kommt er auf die Früchte und Werke des Glaubens, als da sind: Friede, Freude, Liebe gegen Gott und Jedermann, dazu Sicherheit, Trotz, Freudigkeit, Muth und Hoffnung in Trübsal und Leiden. Denn solches alles folgt, wo der Glaube recht ist, um des überschwänglichen Guts willen, das uns Gott in Christo erzeigt, daß er ihn für uns hat sterben lassen, ehe wir ihn darum bitten konnten, ja, da wir noch Feinde waren. Also haben wir denn, daß der Glaube ohn alle Werke gerecht macht, und doch nicht daraus folgt, daß man darum keine guten Werke thun solle, sondern daß die rechtschaffenen Werke nicht außen bleiben, von welchen die Werkheiligen nichts wissen, und dichten ihnen selbst eigene Werke, darinnen weder Friede, Freude, Sicherheit, Liebe, Hoffnung, Trotz, noch keines rechten christlichen Werks und Glaubens Art ist. Darnach thut er einen lustigen Ausbruch und Spaziergang und erzählt, wo beide, Sünde und Ungerechtigkeit, Tod und Leben, herkommen; und hält die zween fein gegen einander, Adam und Christum. Will also sagen: Darum mußte Christus kommen, ein anderer Adam, der seine Gerechtigkeit auf uns erbete durch eine neue geistliche Geburt im Glauben, gleichwie jener Adam auf uns geerbet hat die Sünde, durch die alte fleischliche Geburt. Damit aber wird kund und bestätigt, daß ihm Niemand kann selbst aus Sünden zur Gerechtigkeit mit Werken helfen, so wenig er kann wehren, daß er leiblich geboren wird. Das wird auch damit beweiset, daß das göttliche Gesetz, das doch billig helfen sollte, so etwas helfen sollte zur Gerechtigkeit, nicht allein ohne Hülfe kommen ist, sondern hat auch die Sünde gemehrt, darum, daß die böse Natur ihm desto feinder wird, und ihre Lust desto lieber büßen will, je mehr ihr das Gesetz wehrt. Daß also das Gesetz Christum noch nöthiger macht, und mehr Gnade fordert, die der Natur helfe.

„Am sechsten nimmt er das sonderliche Werk des Glaubens vor sich, den Streit des Geistes mit dem Fleisch, vollend zu tödten die

übrigen Sünden und Lüste, die nach der Gerechtigkeit überblieben, und lehrt uns, daß wir durch den Glauben nicht also gefreiet sind von Sünden, daß wir müßig, faul und sicher sein sollten, als wäre keine Sünde mehr da. Es ist Sünde da, aber sie wird nicht zur Verdammniß gerechnet, um's Glaubens willen, der mit ihr streitet. Darum haben wir mit uns selbst genug zu schaffen unser Lebenlang, daß wir unsern Leib zähmen, seine Lüste tödten und seine Gliedmaßen zwingen, daß sie dem Geist gehorsam seien, und nicht den Lüsten, damit wir dem Tod und Auferstehung Christi gleich seien, und unsere Taufe vollbringen (die auch den Tod der Sünden und neu Leben der Gnaden bedeutet), bis daß wir, gar rein von Sünden, auch leiblich mit Christo auferstehen und ewiglich leben. Und das können wir thun, spricht er, weil wir in der Gnade und nicht in dem Gesetz sind. Welches er selbst auslegt, daß ohne Gesetz sein, sei nicht so viel gesagt, daß man kein Gesetz habe und möge thun, was Jedermann gelüstet, sondern unter dem Gesetz sein, ist, wenn wir ohne Gnade mit Gesetzes Werken umgehen. Alsdann herrscht gewißlich die Sünde durchs Gesetz, sintemal Niemand dem Gesetze hold ist von Natur; dasselbige aber ist große Sünde. Die Gnade macht uns aber das Gesetz lieblich; so ist denn keine Sünde mehr da, und das Gesetz nicht mehr wider uns, sondern eins mit uns. Dasselbige aber ist die rechte Freiheit von der Sünde und vom Gesetz, von welcher er bis ans Ende dieses Capitels schreibt, daß es sei eine Freiheit, nur Gutes zu thun mit Lust, und wohl leben ohne Zwang des Gesetzes. Darum ist die Freiheit eine geistliche Freiheit, die nicht das Gesetz aufhebt, sondern darreicht, was vom Gesetz gefordert wird, nämlich Lust und Liebe, damit das Gesetz gestillt wird, und nicht mehr zu treiben und zu fordern hat. Gleich als wenn du einem Lehnherrn schuldig wärest und könntest nicht bezahlen. Von dem möchtest du zweierlei Weise los werden: einmal, daß er nichts von dir nähme, und sein Register zerrisse; das andere Mal, daß ein frommer Mann für dich bezahlete, und gäbe dir, damit du seinem Register genug thätest. Auf diese Weise hat uns Christus vom Gesetz frei gemacht. Darum ist's nicht eine wilde, fleischliche Freiheit, die nichts thun solle, sondern die viel und allerlei thut, und von des Gesetzes Fordern und Schuld ledig ist.

„Am siebenten bestätigt er solches mit einem Gleichniß des ehelichen Lebens. Als, wenn ein Mann stirbt, so ist die Frau auch ledig, und ist also eines des andern los und ab. Nicht also, daß die Frau nicht möge oder solle einen andern Mann nehmen, sondern vielmehr, daß sie nun allererst recht frei ist, einen andern zu nehmen, das sie

vorhin nicht konnte thun, ehe sie jenes Mannes ab war. Also ist unser Gewissen verbunden dem Gesetz, unter dem sündlichen alten Menschen; wenn der getödtet wird durch den Geist, so ist das Gewissen frei, und eines des andern los. Nicht daß das Gewissen solle nichts thun, sondern nun allererst recht an Christo, dem andern Manne, hangen, und Frucht bringen des Lebens. Darnach streicht er weiter aus die Art der Sünden und des Gesetzes, wie durch das Gesetz die Sünde sich nun recht regt und gewaltig wird. Denn der alte Mensch wird dem Gesetz nur desto feinder, weil er nicht kann bezahlen, das vom Gesetz gefordert wird. Denn Sünde ist seine Natur, und kann von ihm selbst nichts anders; darum ist das Gesetz sein Tod und alle seine Marter. Nicht, daß das Gesetz böse sei, sondern, daß die böse Natur nicht leiden kann das Gute, daß es Gutes von ihm fordere, gleichwie ein Kranker nicht leiden kann, daß man von ihm fordere Laufen und Springen und andre Werke eines Gesunden. Darum schleußt St. Paulus hier, daß, wo das Gesetz recht erkannt und aufs beste gefaßt wird, da thue es nichts mehr, denn es erinnert uns unserer Sünde, und tödtet uns durch dieselbige, und macht uns schuldig des ewigen Zorns, wie das alles fein sich lehrt und erfährt im Gewissen, wenn's mit dem Gesetz recht troffen wird, also, daß man muß etwas Anderes haben und mehr denn das Gesetz, den Menschen fromm und selig [zu] machen. Welche aber das Gesetz nicht recht erkennen, die sind blind, gehen mit Vermessenheit dahin, meinen ihm mit Werken genug zu thun, denn sie wissen nicht, wie viel das Gesetz fordert, nämlich ein freiwillig, lustig Herz; darum sehen sie Mosi nicht recht unter Augen, das Tuch ist ihnen davor gelegt und zugedeckt. Darnach zeigt er, wie Geist und Fleisch mit einander streiten in Einem Menschen, und setzt sich selbst zu einem Exempel, daß wir lernen, das Werk (die Sünde in uns selbst zu tödten) recht erkennen. Er nennt aber beide den Geist und das Fleisch ein Gesetz, darum, daß gleichwie des göttlichen Gesetzes Art ist, daß es treibt und fordert, also treibt und fordert und wüthet auch das Fleisch wider den Geist, und will seine Lust haben. Wiederum treibt und fordert der Geist wider das Fleisch, und will seine Lust haben. Dieser Zank währt in uns, so lange wir leben, in Einem mehr, im Andern weniger, darnach der Geist oder Fleisch stärker wird. Und ist doch der ganze Mensch selbst alles beides, Geist und Fleisch, der mit ihm selbst streite, bis er ganz geistlich werde.

„Am achten tröstet er solche Streiter, daß sie solch Fleisch nicht verdamme, und zeigt weiter an, was Fleisches und Geistes Art sei,

und wie der Geist kommt aus Christo, der uns seinen Heiligen Geist gegeben hat, der uns geistlich macht, und das Fleisch dämpft, und uns sichert, daß wir dennoch Gottes Kinder sind, wie hart auch die Sünde in uns wüthet, so lange wir dem Geiste folgen, und der Sünde widerstreben, sie zu tödten. Weil aber nichts so gut ist, das Fleisch zu täuben, als Kreuz und Leiden, tröstet er uns im Leiden, durch Beistand des Geistes der Liebe, und aller Creaturen, nämlich, daß beide der Geist in uns seufzet, und die Creatur sich mit uns sehnt, daß wir des Fleisches und der Sünden los werden. Also sehen wir, daß diese drei Capitel, 6., 7., 8., auf das einige Werk des Glaubens treiben, das da heißt, den alten Adam tödten und das Fleisch zwingen.

„Am neunten, zehnten und elften Capitel lehrt er von der ewigen Versehung Gottes, daher es ursprünglich fleußt, wer glauben oder nicht glauben soll, von Sünden los oder nicht los werden kann; damit es je gar aus unsern Händen genommen, und allein in Gottes Hand gestellet sei, daß wir fromm werden. Und das ist auch aufs allerhöchste noth. Denn wir sind so schwach und ungewiß, daß, wenn es bei uns stünde, würde freilich nicht Ein Mensch selig, der Teufel würde sie gewißlich alle überwältigen. Aber nun Gott gewiß ist, daß ihm sein Versehen nicht fehlet, noch Jemand ihm wehren kann, haben wir noch Hoffnung wider die Sünde. Aber hier ist den freveln und hochfahrenden Geistern ein Mal zu stecken, die ihren Verstand am ersten hieher führen, und oben anheben, zuvor den Abgrund göttlicher Versehung zu forschen, und vergeblich damit sich bekümmern, ob sie versehen sind. Die müssen sich denn selbst stürzen, daß sie entweder verzagen, oder sich in die freie Schanze schlagen. Du aber folge dieser Epistel in ihrer Ordnung, bekümmere dich zuvor mit Christo und dem Evangelio, daß du deine Sünde und seine Gnade erkennest, darnach mit der Sünde streitest, wie hier das 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7., 8. Capitel gelehrt haben. Darnach, wenn du in das achte [Capitel] kommen bist, unter das Kreuz und Leiden, das wird dich recht lehren die Versehung im 9., 10. [und] 11. Capitel, wie tröstlich sie sei. Denn ohne Leiden, Kreuz und Todesnöthe kann man die Versehung nicht ohne Schaden und heimlichen Zorn wider Gott handeln. Darum muß Adam zuvor wohl todt sein, ehe er dies Ding leide, und den starken Wein trinke. Darum siehe dich vor, daß du nicht Wein trinkest, wenn du noch ein Säugling bist. Eine jegliche Lehre hat ihre Maße, Zeit und Alter.

„Am zwölften lehrt er den rechten Gottesdienst, und macht alle Christen zu Pfaffen, daß sie opfern sollen; nicht Geld noch Vieh, wie

im Gesetz, sondern ihre eigenen Leiber, mit Tödtung der Lüste. Darnach beschreibt er den äußerlichen Wandel der Christen im geistlichen Regiment, wie sie lehren, predigen, regieren, dienen, geben, leiden, lieben, leben und thun sollen, gegen Freund, Feind und Jedermann. Das sind die Werke, die ein Christ thut. Denn, wie gesagt ist, Glaube feiert nicht.

„Am dreizehnten lehrt er das weltliche Regiment ehren und gehorsam sein, welches darum eingesetzt ist: ob's wohl die Leute nicht fromm macht vor Gott, so schaffet's doch so viel, daß die Frommen äußerlich Frieden und Schutz haben, und die Bösen ohne Furcht, oder mit Frieden und Ruhe nicht können frei Uebels thun. Darum es zu ehren ist, auch den Frommen, ob sie wohl sein nicht dürfen. Endlich aber fasset er Alles in die Liebe, und beschleußt es in das Exempel Christi, wie der uns gethan hat, daß wir auch also thun und ihm nachfolgen.

„Am vierzehnten lehrt er die schwachen Gewissen im Glauben säuberlich führen und ihrer schonen, daß man der Christen Freiheit nicht brauche zu Schaden, sondern zu Förderung der Schwachen. Denn wo man das nicht thut, da folgt Zwietracht und Verachtung des Evangelii, daran doch alle Noth liegt; daß es besser ist, den Schwachgläubigen ein wenig weichen, bis sie stärker werden, denn daß allerdinge die Lehre des Evangelii sollte untergehen. Und ist solches Werk ein sonderlich Werk der Liebe, das wohl auch jetzt vonnöthen ist, da man mit Fleischessen und anderer Freiheit frech und rauh, ohne alle Noth, die schwachen Gewissen zerrüttelt, ehe sie die Wahrheit erkennen.

„Am fünfzehnten setzt er Christum zum Exempel, daß wir auch die andern Schwachen dulden, als die sonst gebrechlich sind, in öffentlichen Sünden, oder von unlustigen Sitten; welche man nicht muß hinwerfen, sondern tragen, bis sie auch besser werden. Denn also hat Christus mit uns gethan und thut noch täglich, daß er gar viel Untugend und böser Sitten, neben aller Unvollkommenheit, an uns trägt, und hilft ohne Unterlaß. Darnach zum Beschluß bittet er für sie, lobt sie und befiehlt sie Gott, und zeigt sein Amt und Predigt an, und bittet sie gar säuberlich um Steuer an die Armen zu Jerusalem; und ist eitel Liebe, davon er redet und damit er umgeht.

„Das letzte Capitel ist ein Grußcapitel; aber darunter vermischt er gar eine edle Warnung vor Menschenlehren, die da neben der evangelischen Lehre einfallen, und Aergerniß anrichten, gerade als hätte er gewißlich ersehen, daß aus Rom und durch die Römer

kommen sollten die verführischen, ärgerlichen Canones und Decretales, und das ganze Geschwürm und Gewürm menschlicher Gesetze und Gebote, die jetzt alle Welt ersäufet, und diese Epistel und alle heilige Schrift, sammt dem Geist und Glauben vertilgt haben, daß nichts mehr da blieben ist denn der Abgott Bauch, deß Diener sie hier St. Paulus schilt. Gott erlöse uns von ihnen, Amen!

„Also finden wir in dieser Epistel aufs allerreichlichste, was ein Christ wissen soll, nämlich, was Gesetz, Evangelium, Sünde, Strafe, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Christus, Gott, gute Werke, Liebe, Hoffnung, Kreuz sei, und wie wir uns gegen Jedermann, er sei fromm oder Sünder, stark oder schwach, Freund oder Feind, und gegen uns selber halten sollen. Dazu das alles mit Schriften trefflich gegründet, mit Exempeln sein selbst und der Propheten beweiset, daß nichts mehr hier zu wünschen ist. Darum es auch scheint, als habe St. Paulus in dieser Epistel wollen einmal in die Kürze verfassen die ganze christliche und evangelische Lehre, und einen Eingang bereiten in das ganze Alte Testament. Denn ohne Zweifel, wer diese Epistel wohl im Herzen hat, der hat des Alten Testaments Licht und Kraft bei sich. Darum lasse sie ein jeglicher Christ ihm gemein und stetig in Uebung sein. Da gebe Gott seine Gnade zu, Amen."

6. Litteratur.

Der Römerbrief hat zahlreiche Bearbeitungen erfahren. Wir nennen hier nur die bekannteren und bedeutenderen. Ein vollständiges Verzeichniß der hier einschlagenden größeren und kleineren Schriften gibt es überhaupt nicht, dürfte auch schwer herzustellen sein. Aus der alten Kirche haben wir Auslegungen des Briefes von Origenes, Chrysostomus, Theodoret, den sogenannten Ambrosiaster und dann von Oekumenius aus dem 10. Jahrhundert und von Theophylact aus dem 11. Jahrhundert. Die bekanntesten alten lutherischen Ausleger des Römerbriefes sind: Melanchthon, Annotationes 1522; Commentarius 1532; Bugenhagen, Annotationes 1523; Brenz, Commentarius 1563; Flacius in seiner Glossa 1570; Körner, Commentarius 1583; Hunnius, Expositio 1587; Balduin, Commentarius 1611; Calov in seiner Biblia illustrata; Bengel, Gnomon. Von reformirten Exegeten nennen wir Calvin, Beza, Bucer, Coccejus, Grotius. Die namhaftesten neueren Commentatoren des Römerbriefes sind: Tholuck 1825, Rückert 1831, Olshausen 1835, De Wette 1835, Fritzsche 1836—'43, Schott 1858, Hodge aus Princeton 1864, Philippi, 3. Aufl., 1866, Lange, Bibelwerk 1868,

v. Hofmann 1868, Meyer, 5. Aufl., 1872, Volkmar 1875, Godet 1881, Klostermann, Correcturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes 1881, Weiß 1886, Otto 1886, Luthardt, Strack-Zöckler'scher Commentar 1887, Ebrard 1890. Von römischen Theologen, die sich mit dem Römerbrief befaßt haben, seien W. Este und Cornelius a Lapide aus dem 17. Jahrhundert, A. Maier und Bisping aus der neueren Zeit genannt. Wir haben bei unserer Auslegung die meisten der erwähnten Commentare mehr oder minder berücksichtigt, außerdem noch manche Monographieen über Anlage, Character, Tendenz oder etliche besondere Partieen des Briefes, wie auch Erklärungen der in dem Briefe enthaltenen vornehmsten sedes doctrinae in dogmatischen Werken aus alter und neuer Zeit. Von einer Characterisirung der verschiedenen exegetischen Eigenart und theologischen Richtung der Ausleger sehen wir hier ab, da dieselbe in der Auslegung zur Genüge hervortritt.

Erstes Capitel.

1, 1—7. Die Grußüberschrift.

V. 1. 2. **Paulus, ein Knecht JEsu Christi, ein berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes, welches er zuvorverkündigt hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift,**

Paulus stellt sich den Lesern seines Briefes vor als Knecht JEsu Christi und berufener Apostel. Mit dem Ausdruck *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* deutet er wohl, wie Gal. 1, 10; Phil. 1, 1, auf seine amtliche Stellung, die ihm zu dem vorliegenden Sendschreiben Anlaß gab, und geht dann vom Allgemeinen zum Besonderen über, indem er diesen seinen Dienst als Apostolat bezeichnet. Er ist berufener Apostel, *ἀπόστολος* im eigentlichen, vollen Sinn des Worts. Er ist, wie die zwölf Apostel Israels, unmittelbar vom HErrn berufen. Apost. 9, 1 ff.; Gal. 1, 1. 12. Der HErr hatte bei seiner Bekehrung und als er ihm dann im Tempel zu Jerusalem von Neuem erschien, zu ihm gesagt: *ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἀποστελῶ σε; εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω.* Act. 22, 21; 26, 17. Und wenn er auch nicht, wie die Zwölfe, mit dem HErrn in den Tagen seines Fleisches aus- und eingegangen war (Act. 1, 21. 22), so fehlte ihm doch nicht die

andere Prärogative des Apostolats, die der Augen- und Ohrenzeugenschaft (1 Joh. 1, 1). Er hatte den HErrn, den Auferstandenen, mit Augen gesehen, 1 Cor. 15, 8, und dann zum Oefteren von ihm über die Dinge, die er lehren sollte, direct Belehrung empfangen. 1 Cor. 11, 23; 15, 3. Als Apostel ist Paulus ausgesondert für das Evangelium Gottes, nämlich dasselbe zu verkündigen. Das Perfect *ἀφωρισμένος* zeigt an, daß die Absonderung, die in und mit seiner Berufung geschah, in ihrer Wirkung andauerte; seit seiner Berufung versah Paulus fort und fort diesen besonderen Dienst, daß er das Evangelium, mündlich und schriftlich, verkündigte. Wir übersetzen *εὐαγγέλιον θεοῦ:* „das Evangelium Gottes", nicht: "eine Botschaft Gottes. Das bestimmte, den Christen wohl bekannte Evangelium ist gemeint. Solche gäng und gäbe Substantiva, wie *εὐαγγέλιον*, stehen öfter ohne Artikel, auch wenn sie als definita vermeint sind, ein ganz bestimmtes Ding, eine bestimmte Person bezeichnen. So heißt *νόμος* oft das mosaische Gesetz, *πίστις* der christliche Glaube, *δικαιοσύνη θεοῦ* die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; *θεός* Gott der Vater, *κύριος* der HErr Christus, *πνεῦμα ἅγιον* der Heilige Geist. Vgl. Winer, Grammatik. § 19. Das Evangelium, welches Paulus predigt, ist Gottes Evangelium, eine Botschaft, die von Gott stammt. Was Paulus verkündigt, mündlich und schriftlich, ist Gottes Wort.

Und dieses Evangelium ist keine neue Lehre, sondern „die uralte, von den glaubhaftesten Zeugen vorherverkündigte, in verbürgten Schriften niedergelegte Wahrheit". Philippi. Eben dieses Evangelium, das ist den Inhalt desselben, „hat Gott vorherverkündigt durch seine Propheten in der heiligen Schrift". In die Zahl der Propheten Gottes, *die Gott in seinen Dienst genommen, gehören* alle die heiligen Männer des Alten Bundes, die von Christo und dem Heil in Christo geweissagt haben, also auch Moses und David. *Und Gott selbst war es, der durch die Propheten geredet hat.* Die Weissagung der Propheten ist in die Schrift niedergelegt. Und Gott selbst ist es, der in der Schrift redet. Wir verstehen unter *γραφαῖς ἁγίαις* nicht irgendwelche heilige Schriften oder heilige Schriftstellen, sondern das concrete Ding, die heilige Schrift Israels, den alttestamentlichen Canon. Wie hier im Eingang des Römerbriefes, so hat sich Paulus auch sonst öfter darauf berufen, daß seine Lehre mit dem Zeugniß der Propheten sich decke. „Wir verkündigen euch die Verheißung, die zu unsern Vätern geschehen ist." Act. 13, 32. „Ich zeuge beide, den Kleinen und Großen, und sage nichts außer dem,

das die Propheten gesagt haben, daß es geschehen sollte, und Moses.“ Act. 26, 22. Das ist auch für uns gar tröstlich, daß wir wissen, daß die Predigt des Evangeliums, die unter uns noch im Schwange geht, nichts Anderes ist, als die uralte Wahrheit, die Gott von Anfang an seinem Volk kundgethan hat.

V. 3—5. von seinem Sohne, welcher hergekommen ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, welcher bestellt worden ist als Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit auf Grund der Auferstehung von den Todten, JEsu Christo, unserm HErrn, durch welchen wir empfangen haben Gnade und Apostelamt, um Glaubensgehorsam zu wirken unter allen Heiden, zur Verherrlichung seines Namens,

Nachdem der Apostel auf den göttlichen Ursprung des Evangeliums, für das er ausgesondert ist, sowie auf dessen Uebereinstimmung mit der Schrift des Alten Testaments hingewiesen hat, nennt er den Inhalt desselben. Wir beziehen *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* auf den Hauptbegriff *εὐαγγέλιον θεοῦ.* Es ist das Evangelium Gottes von seinem Sohne. Gott selbst zeugt hier von seinem Sohne. So bezeichnet Paulus Röm. 15, 19 dies Evangelium als das Evangelium von Christo. Von Christo haben alle Propheten geweissagt, auf Christum weist die ganze Schrift. Und Christus ist eben der Sohn Gottes. „Sein Sohn“, „Gottes Sohn“ ist hier so wenig, wie anderwärts in der Schrift, bloßer Amtstitel des Messias, sondern deutet hier, wie überall in der Schrift, auf das einzigartige Verhältniß Christi zu Gott. Christus gilt dem Apostel Paulus gleichermaßen, wie dem Apostel Johannes, als „der Eingeborene vom Vater“. Joh. 1, 14. Er nennt ihn in eben diesem Briefe Gottes „eigenen Sohn“, Röm. 8, 32, und darum „Gott über Alles“ Röm. 9, 5. Und Col. 1, 15 schreibt er von ihm: „welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Creatur; denn durch ihn ist Alles geschaffen“. Schon in der prophetischen Schrift hat Gott von dem Messias bezeugt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Ps. 2, 7.

Der Inhalt des Evangeliums, „von seinem Sohne“, wird durch zwei Attribute näher bestimmt. Zuvörderst wird bemerkt, daß der Sohn Gottes „hergekommen ist“, *τοῦ γενομένου,* „von dem Samen Davids“, das ist von dem Geschlecht Davids, „nach dem Fleisch“, das ist hinsichtlich seiner menschlichen Natur. Der Sohn Gottes, diese

Person, der da von Ewigkeit her war, hat in der Fülle der Zeit, der Verheißung der Propheten gemäß, von der Davidstochter Maria Fleisch und Blut der Menschenkinder angenommen. Er blieb, der er war, er hat die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. Und für dieses neue Dasein, in welches er mit seiner irdischen Geburt eingetreten, war nun zunächst das Fleisch der bestimmende Factor. Er ist aller Dinge seinen Brüdern gleich geworden, an Geberden als ein Mensch erfunden. An dem Mensch gewordenen Gottessohn gewahrte man, da er sichtbar auf Erden wandelte, alle Eigenheiten, auch die Schwachheiten und Gebrechen menschlicher Natur. Es trat dann aber eine Wendung der Dinge ein, auf welche das zweite Attribut aufmerksam macht.

Es heißt weiter, V. 4: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* 2c. *Ὁρίζειν* bedeutet: abgrenzen, beschließen, bestimmen; so im profanen Griechisch und auch im Neuen Testament; vgl. Luc. 22, 22; Act. 2, 23; 11, 29; 17, 26. 31; Hebr. 4, 7. Mit doppeltem Accusativ der Person verbunden heißt es nichts Anderes als: Jemanden zu etwas bestimmen, ernennen, z. B. Act. 10, 42, oder auch: Jemanden zu etwas machen, bestellen, in eine Function, ein Amt einsetzen, constituere. Die letztere Bedeutung, nach welcher das Verbum den Vollzug der Bestimmung in sich schließt, wird durch das Wort des Dichters Meleag. Anth. Pal. 12, 158, 7: *σὲ γὰρ θεὸν ὥρισε δαίμων*, „dich hat ein Dämon zum Gott gemacht" außer Zweifel gestellt. Und in diesem Sinn wird das Wort auch in der vorliegenden Schriftstelle verwendet, da ja hier nur ein Act gemeint sein kann, der auf den zuerst genannten Act, *τοῦ γενομένου*, folgte. Dem *ὁρισθέντος* an unserer Stelle entspricht das *ἐποίησε* Act. 2, 36: „So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen JEsum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem HErrn und Christ gemacht hat." Es wäre aber nun widersinnig, wenn es hieße, daß der Sohn Gottes, der dies von Anbeginn war, zum Sohn Gottes bestimmt oder bestellt worden sei. Wir verbinden daher, wie auch Philippi, Hofmann, Weiß und schon ältere Ausleger construiren, *υἱοῦ θεοῦ* mit dem folgenden *ἐν δυνάμει* zu Einem Begriff: Christus ist dazu bestellt, „Sohn Gottes in Kraft" zu sein. Constitutus est filius Dei potens. Er ist in den Stand absoluter göttlicher Machtherrlichkeit und Machtübung, in den status gloriae eingesetzt. Erst hatte er, im Stand seiner Erniedrigung, der Schwachheit menschlicher Natur Raum gegeben, seine göttliche Majestät hinter der Knechtsgestalt verborgen gehalten. Dann aber ist er in den vollen Posseß und Ge-

brauch seiner göttlichen Allmacht und Herrlichkeit eingetreten. Und zwar wird das Letztere von eben dem Sohn Gottes ausgesagt, welcher nach dem Fleisch von dem Geschlecht Davids hergekommen ist. Der Davidssohn ist jetzt Sohn Gottes in Kraft. Der Fleisch gewordene Gottessohn schaltet und waltet jetzt auch nach seiner menschlichen Natur in unumschränkter göttlicher Machtvollkommenheit. Der Ausdruck „Sohn Gottes in Kraft" wird noch näher bestimmt durch *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, „nach dem Geist der Heiligkeit". *Πνεῦμα* bezeichnet hier, wo *κατὰ πνεῦμα* den Gegensatz bildet zu *κατὰ σάρκα*, ähnlich wie 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 3, 18, vgl. auch Hebr. 9, 14, die andere, höhere Wesensseite, das „göttliche Princip" in Christo, die andere, „höhere, himmlische, göttliche Natur Christi". Philippi. Der Sohn Gottes ist, wie Gott der Vater, *πνεῦμα*, Joh. 4, 24, wird auch direct *τὸ πνεῦμα* genannt, 2 Cor. 3, 17. Und dieses *πνεῦμα* ist Geist der Heiligkeit in dem Sinn, wie Gott der Heilige ist und heißt, in dem Sinn „göttlicher Ueberweltlichkeit". Der Apostel gebraucht hier den seltenen Ausdruck *πνεῦμα ἁγιωσύνης* statt *πνεῦμα ἅγιον*, damit man nicht an die dritte Person der Gottheit denke, die gemeiniglich als der Heilige Geist benannt wird. Das *κατά* gibt hier, wie es die Sache mit sich bringt, nicht sowohl die Relation, als vielmehr die Norm an. Christus ist jetzt Sohn Gottes in Machtherrlichkeit und fungirt als solcher nach Maßgabe seiner göttlichen, himmlischen Art und Natur. Die ewige Gottheit ist es, welche jetzt, seit er zu Gott erhöht ist, in Christo hervortritt, vorherrscht und sein ganzes Dasein, seine Existenzweise bestimmt. Daß Christus wahrer, wesentlicher Gott ist, kommt eben darin zur Geltung, daß er alle Gewalt hat und ausübt im Himmel und auf Erden. Die göttliche Art und Natur durchdringt, durchleuchtet jetzt auch mit ihrem himmlischen Glanz sein menschliches Wesen. Christus befindet sich jetzt in einem geistlichen, himmlischen, verklärten Leib und Leben. Der Apostel schließt diese Beschreibung des status gloriae mit dem Zusatz ab *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Das *ἐξ* geht wohl nicht auf die zeitliche, sondern auf die sachliche Folge. Durch seine Auferstehung von den Todten ist Christus in den Stand der Machtherrlichkeit, in diese seine dermalige, himmlische, Gott gleiche Existenzweise versetzt worden. Christus ist gestorben und hat mit seinem Tode die menschliche Schwachheit für immer abgelegt. Dann ist er auferstanden von den Todten, und in Folge deß ist er nun Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit. Es heißt nicht *ἐξ ἀναστάσεως αὐτοῦ*, obwohl selbstverständlich Christi Auferstehung gemeint ist. Der Nachdruck liegt

auf dem Begriff *ἀνάστασις νεκρῶν*. Der Apostel betont, daß es Todtenauferstehung war, die Christus an sich erfuhr, und daß es demnach ein Leben aus dem Tode, ein ganz neues Leben und Wesen ist, in dem Christus jetzt steht, ein ganz anders geartetes Leben, als das war, in welches er zunächst mit seiner leiblichen Geburt eingetreten war. Im Uebrigen ist auch das, was Paulus hier von der Erniedrigung und Erhöhung Christi sagt, von den Propheten Gottes vorherverkündigt, z. B. Ps. 22; Jes. 53.

Nachdem der Apostel die Person dessen, von dem sein Evangelium handelt, ins helle Licht gestellt, benennt er denselben mit seinem wohlbekannten, historischen Namen, *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und fügt hinzu *τοῦ κυρίου ἡμῶν*, indem er damit zu bedenken gibt, was wir Christen an diesem Christus haben. Dieser JEsus Christus, wie er eben beschrieben ist, ist unser HErr. Der Sohn Gottes hat mit seinem Leben, Leiden und Sterben im Fleisch uns erlöst und damit sich erworben, gewonnen, und der zu Gott erhöhte HErr segnet uns nun aus seiner göttlichen Fülle, leitet und regiert, schützt und schirmt uns mit seiner göttlichen Kraft und Allgewalt. Er ist unser HErr, und wir sind sein eigen; er ist der HErr, dem wir dienen, leben und sterben.

Dieser HErr JEsus Christus ist es nun aber auch, welchem Paulus die besondere Gnade, die ihm zu Theil geworden, verdankt: „durch welchen wir empfangen haben Gnade und Apostelamt.“ Nach gemeinem Sprachgebrauch redet Paulus als Briefsteller von sich selbst in der ersten Person des Plural. Er hat eine besondere Gnadengabe empfangen, vgl. Eph. 3, 8, und die besteht in seinem Apostolat. *Χάριν καὶ ἀποστολήν* ist Hendiadyoin. Durch den HErrn Christum hat er diese Gabe empfangen. Das *δι᾽ οὗ* nöthigt uns nicht, Christum nur als Vermittler der Gnade zu denken, Gott den Vater dagegen als den eigentlichen Urheber derselben. Wo *διά* nicht ausdrücklich dem *ὑπό* entgegengesetzt ist, wird es öfter auch, wie Grimm sich ausdrückt, de causa efficiente gebraucht und bezeichnet auch den, qui pariter auctor et instrumentum actionis est. So wird Hebr. 2, 10 von Gott dem Vater gesagt, daß Alles durch ihn, *δι᾽ οὗ*, geworden, 1 Cor. 1, 9, daß wir durch ihn berufen sind. Gal. 1, 1 bezeugt Paulus, daß er durch Christum sowohl, wie durch Gott den Vater Apostel geworden sei. Und so führt er auch sonst sein Apostolat das eine Mal auf Christum, das andere Mal auf Gott den Vater (Röm. 15, 15) zurück. In dem Bericht von der Berufung Pauli in der Apostelgeschichte erscheint aber insonderheit der erhöhte Christus als

der, welcher Paulus berief und zu den Heiden entsandte. Dem entsprechend fassen wir an unserer Stelle Christum schlechthin als den Spender der Gabe, die Paulus empfangen. Den Zweck seines Apostolats gibt Paulus hier mit den Worten an *εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι,* das ist, unter allen Heiden den Gehorsam des Glaubens zu wirken, aufzurichten. Er war speciell zum Heidenapostel berufen. Röm. 1, 14; 11, 13; 15, 16; Eph. 3, 8. Unter den Heiden sollte durch seinen Dienst der Gehorsam des Glaubens zu Stande kommen. In dem Ausdruck *ὑπακοὴν πίστεως* ist das letztere Wort genitivus epexegeticus. Der Gehorsam besteht im Glauben. Der christliche Glaube ist wesentlich Gehorsam gegen Gottes Wort, daher die Ausdrücke *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ* Röm. 10, 16; 2 Thess. 1, 8; *ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ* oder *τῷ εὐαγγελίῳ* 1 Petr. 2, 8; 4, 17. Paulus ist als Apostel ausgesondert für die Verkündigung des Evangeliums Gottes von seinem Sohne. Eben diese Predigt wirkt aber zugleich den Glauben an den, von dem sie sagt, das Evangelium Gottes verschafft sich selbst Glauben, Anerkennung. Und eben dieser Glaube dient dann zur Verherrlichung des Namens Christi, *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.* Indem die gläubigen Heiden Christum als ihren HErrn anrufen, ehren und preisen sie seinen Namen. Diese Aussage Pauli über sein Apostelamt V. 5 ist nicht nur lose, nicht nur äußerlich durch *δι' οὗ* an das vorher Bemerkte angeknüpft, sondern steht mit demselben in innerem Zusammenhang. JEsus Christus, der Sohn Gottes, unser HErr, von dem das Evangelium handelt, erweist seine göttliche Kraft und Herrschaft auch darin, daß er sich selbst Werkzeuge erwählt, beruft, ausrüstet, wie Paulus, die dieses Evangelium verkündigen, und daß er selbst durch diese menschlichen Werkzeuge und deren Predigt den Gehorsam des Glaubens wirkt, zum Ruhm seines Namens.

V. 6. 7. unter welchen auch ihr seid Berufene JEsu Christi: allen denen, die in Rom sind, Geliebten Gottes, berufenen Heiligen. Gnade sei mit euch und Friede von Gott unserm Vater und dem HErrn JEsu Christo.

Jetzt wendet sich der Apostel den Lesern und Empfängern dieses seines Briefes, den römischen Christen zu. Die gehören auch, der Mehrzahl nach, den Heiden an, und zwar denjenigen Heiden, die schon Berufene JEsu Christi sind. Der Genitiv *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist nicht als der genitivus causae, sondern als Genitiv der Angehörigkeit zu fassen. Als der, welcher die Fernen ruft, zu Christo ruft, beruft,

erscheint sonst immer in den Briefen Pauli Gott der Vater. Vgl. Röm. 8, 30; 9, 24; 1 Cor. 1, 9; 7, 15. 17; 1 Theff. 2, 12; 2 Theff. 2, 14; 2 Tim. 1, 9. Gott hat die, welche jetzt Christen sind, berufen, und kraft dieses Rufs gehören sie nun JEsu Christo an. Die Ausdrücke κλητός, κλῆσις, καλεῖν bezeichnen in den paulinischen Briefen, wo vom allgemeinen Christenberuf die Rede ist, immer einen Ruf, der nicht nur kräftig und wirksam ist, sondern auch den Erfolg in sich schließt. Berufung ist da durchweg identisch mit Bekehrung. Durch den Ruf Gottes, der im Evangelium ergeht, sind wir zu Christo herzugerufen, herzugezogen, in die Gemeinschaft des Sohnes Gottes, JEsu Christi, versetzt. 1 Cor. 1, 9. So ist κλητοί für sich allein, z. B. Röm. 8, 28; 1 Cor. 1, 24, Characteristicum, Titel der Christen geworden. An unserer Stelle, V. 7, wie z. B. auch 1 Cor. 1, 1, heißen dieselben außerdem κλητοὶ ἅγιοι, berufene Heilige. Durch den Ruf Gottes sind sie Heilige geworden, von der Welt abgesondert und Gott geweiht, zugethan. Non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt. Augustin. Der andere Zuname der römischen Christen und Christen überhaupt ἀγαπητοῖς θεοῦ, V. 7, deutet, da er dem κλητοῖς ἁγίοις vorangestellt ist, darauf, daß Gott denen, die jetzt Christen sind, eben damit seine große Liebe erwiesen hat, daß er sie berief, sie zu Gläubigen und Heiligen machte. Diesen Heidenchristen in Rom, die da Geliebte Gottes, Berufene JEsu Christi, berufene Heilige sind, wendet sich jetzt Paulus zu, denen entbietet er seinen Gruß, denen ist das vorliegende Sendschreiben vermeint. Der bloße Dativ, τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, schließt, ähnlich wie in andern Briefüberschriften, Gruß und Widmung in sich. Und zwar wendet sich der Apostel an Alle, πᾶσιν, die in Rom sind, an sämmtliche Glieder der dortigen Christengemeinde, die gelten ihm alle als Geliebte Gottes und berufene Heilige, gleichwie auch wir alle Glieder einer rechtschaffenen Christengemeinde der Liebe nach als liebe Kinder Gottes, als liebe Mitchristen ansehen und uns in unserm Urtheil nicht durch die Thatsache, daß den Christen auch Heuchler beigemengt sind, bestimmen und beeinflussen lassen sollen. Natürlich ist hierbei vorausgesetzt, daß diejenigen Glieder einer Christengemeinde, die als Unchristen offenbar werden, dann auch von der Gemeinde ausgeschieden werden.

Als der, als welcher er sich selbst zuvor, V. 1—5, gekennzeichnet hat, richtet Paulus dieses sein Sendschreiben an die römischen Christen. Als berufener Apostel, der insonderheit an die Heiden einen Auftrag hat, will er jetzt mit den Christen in Rom reden und handeln und

ihnen das Evangelium, zu welchem er ausgesondert ist, zunächst schriftlich verkündigen. Wenn sie auch ohne sein Zuthun schon zum Gehorsam des Glaubens gekommen sind, so will er doch jetzt als ihr Apostel sie im Glauben stärken und fördern. Sein Evangelium aber, auch das, was er hier im Römerbrief schreibt, ist Evangelium Gottes, Gottes Wort, also felsenfeste, die allergewisseste Wahrheit. Und auch was Paulus von dem Inhalt seines Evangeliums gesagt hat, steht in enger Beziehung zu dem Hauptinhalt dieses Briefes. Derselbe bietet zwar keine ausführlichen christologischen Erörterungen, sondern handelt soteriologische Themata ab, vor Allem das Thema von unserer Erlösung und Rechtfertigung. Aber der Artikel von der Gottheit Christi, auf welchen der Apostel im Eingang des Briefes so nachdrücklich hinweist, steht auch im Centrum der Soteriologie. Ist Christus nicht der eingeborene Sohn Gottes, wahrer, wesentlicher Gott, so fällt auch unsere Erlösung, Rechtfertigung, Seligkeit dahin.

Statt mit dem sonst in der Grußformel der Briefe üblichen *χαίρειν* schließt der Apostel seine Briefüberschrift mit dem echt christlichen Segenswunsch ab: „Gnade mit euch und Friede von Gott dem Vater und dem HErrn JEsu Christo.“ Gnade, *χάρις* ist die freie Huld und Gunst Gottes, die sich sonderlich in Vergebung der Sünden erweist, Friede, *εἰρήνη* das objective Friedensverhältniß, in dem wir zu Gott stehen. Gläubige Christen haben schon Gnade und Frieden. So geht der Wunsch des Apostels dahin, daß Gnade und Friede sich mehre, daß sie in ihrem Gnadenstand, in dem Friedensverhältniß zu Gott befestigt werden. Das möge ihnen Gott, unser Vater, verleihen, der durch Christum uns versöhnt ist, und der HErr JEsus Christus, der uns Gnade und Frieden erworben hat. Beide Nomina sind von **ἀπό** abhängig. Christus erscheint neben dem Vater als „coordinirte Heilscausalität“. (Luthardt.) Das setzt aber voraus, daß Christus auch seinem Wesen, seiner Person nach dem Vater coordinirt ist.

1, 8—15. Der Eingang des Briefes.

V. 8—10. Zuvörderst danke ich meinem Gott durch JEsum Christum für euch alle, daß euer Glaube verkündigt wird in der ganzen Welt. Denn Zeuge ist mir Gott, dem ich diene in meinem Geiste an dem Evangelium von seinem Sohne, wie unabläßig ich euer gedenke, indem ich allezeit bei meinen Gebeten bitte, ob es mir wohl endlich einmal gelingen möchte durch den Willen Gottes, zu euch zu kommen.

Den Brief selbst beginnt der Apostel nicht, wie den ersten Brief an die Thessalonicher und den ersten an die Corinther, mit einer Versicherung, daß er Gott allezeit um die Leser danksage, sondern ähnlich, wie den zweiten Brief an die Corinther, mit einer Danksagung selbst. „Der Dank steht im Christenleben immer am Anfang und geht billig allen Bitten und Wünschen voran.“ Luthardt. Es heißt: *Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου.* Das *μέν*, welches im Folgenden kein Correlat hat, dient nur dazu, das *πρῶτον*, „zuvörderst“ recht hervorzuheben. Der Apostel nennt den Gott, dem er danksagt, seinen Gott. Hoc verbum, Deus meus, exprimit fidem, amorem, spem atque adeo totam religionem veram. Bengel. Der Ausdruck bezieht sich sowohl auf sein persönliches, wie auf sein Berufsverhältniß zu Gott. „Mein Gott“, das ist der Gott, deß ich bin und dem ich diene, *οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω:* Act. 27, 23. Paulus danksagt seinem Gott durch JEsum Christum; der Dank ist durch Christum vermittelt, sofern das, wofür ein Christ Gott dankt, durch Christum vermittelt, von Christo erworbene und verdiente Wohlthat ist. Der *theure Name JEsu Christi, den der Apostel schon in der Grußüberschrift* dreimal genannt hat, im Eingang, in der Mitte und am Ende, steht auch an der Spitze des Briefes selbst. Das, wofür der Apostel seinem Gott danksagt, ist der Glaube seiner Leser, der römischen *Christen. Er dankt Gott um sie alle,* und zwar gerade darob, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündigt wird. Man spricht allenthalben, in der ganzen bekannten, civilisirten Welt davon, daß es nun auch in Rom, der Welthauptstadt, eine Schaar gläubiger Heiden gibt. Daß der Glaube der Römer so ruchbar geworden, ist Beweis für die Echtheit und Lauterkeit desselben. Und auf diese Weise ist zugleich der Christus, an den die Christen glauben, allgemein bekannt, gleichsam das allgemeine Tagesgespräch geworden. Wie sollte sich der Heidenapostel nicht darüber freuen und Gott danken, daß nun auch schon im Centrum der Heidenwelt der Gehorsam des Glaubens aufgerichtet ist, und daß von da aus die Kunde von Christo sich durch das ganze römische Reich verbreitet hat?

Solche Danksagung des Apostels entzieht sich der Wahrnehmung, ist ein verborgener Vorgang zwischen ihm und seinem Gott. So beruft sich Paulus hierfür auf Gott als Zeugen; Gott weiß, wie unablässig er der römischen Christen vor seinem Angesicht gedenkt. Letztere sollen einen Eindruck davon bekommen, wie er gegen sie gesinnt ist. Die römische Christengemeinde, die ohne sein Zuthun entstanden und ihm bis dahin persönlich noch unbekannt geblieben ist,

liegt ihm ebenso am Herzen, wie die von ihm selbst gestifteten Heidengemeinden. Der Apostel bemerkt in diesem Zusammenhang, daß er Gott diene in seinem Geist an dem Evangelium von seinem Sohne: *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Er dient Gott am Evangelium von Christo, welches er verkündigt, und dieser Dienst ist ein Gottesdienst, *λατρεία*, ein Opfer, welches er Gott darbringt, und zwar zugleich ein innerlicher Gottesdienst. Die Näherbestimmung *ἐν τῷ πνεύματί μου* besagt nicht, daß er solchen Dienst nicht nur äußerlich zum Schein, nicht mechanisch verrichte, sondern daß sein Inneres, sein Herz dabei sei, was sich doch von selbst versteht und was zu erwähnen hier von keinem Belang ist. Paulus hebt vielmehr hervor, daß er den Dienst am Evangelium zugleich in sein Innenleben, das er vor Gott führt, und also auch in sein Gebetsleben hereinnimmt. Ein rechtschaffener Diener des Wortes dient Gott am Evangelium nicht nur, wenn er mit Menschen handelt und öffentlich und privatim das Wort verkündigt, sondern auch dann, wenn er mit seinem Gott allein handelt und verkehrt, wenn er da vor Gott und mit Gott erwägt, wie er sein Amt am besten ausrichte, das Wort recht theile, und wenn er für die betet, welchen er mit dem Worte dient. Und so gedenkt Paulus auch vor Gott der römischen Christen und versieht eben damit schon jetzt, da er noch abwesend ist, an ihnen das Amt, das ihm am Evangelium befohlen ist.

Und nicht nur dankend, sondern auch bittend gedenkt der Apostel der Christen in Rom. Er bittet auch allezeit bei seinen Gebeten. Und sein Wunsch und Gebet ist sonderlich darauf gerichtet, ob es ihm etwa endlich einmal gelingen möchte, zu ihnen zu kommen, *εἴπως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι* 2c. *Εὐοδοῦν* heißt eigentlich expeditum iter praebere, hat aber im Passivum, in der classischen wie in der neutestamentlichen Gräcität immer die tropische Bedeutung successum habere, guten Erfolg, Glück haben. Vgl. 1 Cor. 16, 2; 3 Joh. 2. Paulus fügt hinzu: *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ*, „kraft des Willens Gottes". Der Erfolg steht in Gottes Hand und Willen. Gott, dessen allmächtige Hand die Umstände fügt und gestaltet, kann es gar wohl und wird es gewiß zu seiner Zeit einmal so fügen und schicken und es dem Apostel glücken lassen, daß er nach Rom kommt.

V. 11. 12. D e n n m i c h v e r l a n g t d a r n a c h, e u c h z u s e h e n, d a m i t i c h e u c h m i t t h e i l e e t w a s g e i s t l i c h e r G a b e, a u f d a ß i h r b e f e s t i g t w e r d e t, d a s h e i ß t a b e r, d a ß i c h m i t e r m u n t e r t w e r d e u n t e r e u c h d u r c h d e n g e g e n s e i t i g e n G l a u b e n, e u r e n w i e m e i n e n.

Der Apostel gibt jetzt den Grund jener seiner Bitte an. Es verlangt ihn, die römischen Christen von Angesicht zu Angesicht zu sehen, damit er ihnen etwas geistlicher Gabe mittheile, durch Verkündigung des Evangeliums. Was er dann durch Belehrung, Zuspruch, Tröstung bei ihnen wirkt, ist nicht dem Einfluß seiner menschlichen Individualität zuzuschreiben, sondern ist *χάρισμα πνευματικόν*, Gabe der Gnade Gottes, die durch den Geist Gottes ihnen zu Theil wird. Der Geist Gottes ist es, der durch das menschliche Wort alles Gute im Menschen wirkt. Der Zweck solcher Mittheilung ist, daß sie gestärkt und befestigt werden. Sie stehen schon im Glauben, bedürfen aber noch gar wohl der Glaubensstärkung. Zugleich aber möchte Paulus, indem er sie belehrt und stärkt, selber einen Segen empfangen. Daß er sie stärkt, *τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, schließt in sich, daß er selbst mit ermuntert und getröstet wird unter ihnen, in ihrer Mitte, *συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν*. Und zwar geschieht solche gegenseitige Förderung und Stärkung durch den gegenseitigen Glauben, ihren und seinen Glauben, *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*. In den römischen Christen wohnt und lebt derselbe Glaube, der den Apostel beseelt. Beide erweisen aber auch, wenn sie beisammen sind, einander ihren beiderseitigen Glauben, er den seinigen, indem er sie belehrt, unterrichtet, von seinem Glauben ihnen Zeugniß ablegt, sie den ihrigen, indem sie sein Wort als Gottes Wort mit Freuden aufnehmen. Und Ersteres gereicht den römischen Christen, Letzteres dem Apostel zur Stärkung und Ermunterung. Die Belehrung aus Gottes Wort ist nie etwas Einseitiges, daß der Eine nur gibt, der Andere nur empfängt. Es findet stets Wechselwirkung statt. Wer Andere belehrt und stärkt, hat selbst Segen davon und wird erbaut, indem er inne wird, wie das Wort, welches von seinen Lippen kommt, in den Zuhörern fängt und zündet und sich als eine Kraft Gottes erzeigt.

V. 13—15. Ich will euch aber nicht verhehlen, liebe Brüder, daß ich mir oftmals vorgesetzt habe, zu euch zu kommen, und bin verhindert worden bisher, damit ich einige Frucht auch unter euch habe, gleichwie unter den übrigen Heiden. Griechen sowohl, wie Barbaren, Weisen wie Unverständigen bin ich ein Schuldner. Demnach bin ich meinerseits bereit, auch euch, denen in Rom, das Evangelium zu verkündigen.

Der Apostel hatte vorher bemerkt, er wünsche und bitte, daß es ihm endlich einmal glücken möchte, nach Rom zu kommen. Er hatte

also schon seit länger eine solche Reise in Absicht gehabt. Und nun versichert er ausdrücklich den römischen Christen, seinen lieben Brüdern, daß er sich oftmals vorgesetzt habe, zu ihnen zu kommen, vgl. Act. 19, 21, er ist nur bisher an der Ausführung dieses Vorsatzes verhindert worden. Wodurch verhindert, sagt er 15, 20—22. Er war zunächst darauf angewiesen, im Orient Christum an allen den Orten zu verkündigen, wo der Name Christi noch nicht bekannt war. Eine näher liegende Aufgabe hatte ihn zurückgehalten. In ihm selbst lag keinerlei Motiv, von dieser Reise abzusehen und abzustehen, oder die projectirte Reise aufzuschieben. Am allerwenigsten hatte etwa eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die ohne sein Mitwirken entstandene römische Gemeinde ihn von Rom ferngehalten. Als Zweck seines Vorsatzes, nach Rom zu kommen, gibt er hier an: *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν.* Er wollte auch unter den Römern einige Frucht haben, gleichwie unter den übrigen Heidenvölkern. Er redet hier mit dem *ἐν ὑμῖν*, „unter euch" seine Leser nicht als Christen an, sondern als Römer. So auch Hofmann, Schott, Godet. Mit „der Frucht" meint er nicht nur im Allgemeinen Erfolg seiner Arbeit. Die Frucht, die der Apostel sonst unter den Heidenvölkern hatte, bestand in eben den Heiden, die er für Christum gewonnen hatte. Solche lebendige Frucht, die in Menschenseelen besteht, hat der HErr im Sinn, wenn er spricht: „Der da erntet, empfängt Lohn, und sammelt Frucht zum ewigen Leben." Joh. 4, 36. So möchte Paulus auch in Rom etliche Heiden für das Himmelreich gewinnen. In andern Großstädten, in Corinth, in Ephesus, hatte er volle Ernten eingesammelt. In Rom dagegen, wo schon eine Gemeinde vorhanden ist, will er sich zufrieden geben, wenn er nur eine Handvoll Aehren zu den von Andern gesammelten Garben hinzuthun kann. Nur auf „einige Frucht", *τινὰ καρπόν,* hat er es dort abgesehen. Er, er selbst möchte Frucht haben. Die bekehrten Heiden sind Frucht, Gewinn für ihn. Die Seelen, die ein Prediger des Evangeliums mit seiner Predigt für Christum gewonnen hat, werden von dem HErrn der Ernte ihm, als von ihm gewonnen, gleichsam gut geschrieben, auf die Rechnung gesetzt, so daß er sich dieses Gewinns am Tage JEsu Christi rühmen kann. Phil. 2, 16. Ein Doppeltes ist es also, was der Apostel mit seiner projectirten Reise nach Rom im Auge hat. Mit der Predigt des Evangeliums will er dort die Christen stärken und noch andere Heiden hinzugewinnen.

Der folgende Satz, V. 14, führt den Vorsatz des Apostels, zu

dem zuletzt genannten Zweck nach Rom zu kommen, auf die Verpflichtung zurück, die ihm mit seinem Heidenapostolat aufgelegt ist. Er ist allen Heidenvölkern ein Schuldner, ὀφειλέτης. Er hat mit seiner Berufung der ganzen Heidenwelt gegenüber eine Schuld überkommen und übernommen, die er nun mit der Verkündigung des Evangeliums abträgt. Der Apostel unterscheidet hier zwei Classen von Heiden, Hellenen und Barbaren. Otto citirt hierzu aus Dionysius Halik.: neque enim nuda appellatione aut linguae dumtaxat proprietate Graecos a barbaris distingui velim, sed prudentia bonisque institutis et moribus. So fällt dieser Unterschied sachlich mit dem andern zusammen, dem Unterschied zwischen Weisen und Unverständigen, Gebildeten und Ungebildeten. Selbstverständlich zählen die Römer zu der ersten Classe, wie denn Cicero einmal bemerkt, de fin. 2, 15: non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria. Den Einen, wie den Andern schuldet Paulus das Evangelium. Also wohl zu merken: Das Evangelium von Christo ist den uncivilisirten Völkern gleichermaßen vermeint, wie den civilisirten. Barbarei ist so wenig ein Hinderniß für die Wirkung des Evangeliums, als weltliche Cultur und Bildung an sich demselben förderlich ist.

Was er von seinem Wunsch und Vorsatz, nach Rom zu kommen, gesagt, schließt Paulus V. 15 mit den Worten ab: οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. Es ist unstatthaft, wie Meyer thut, τὸ κατ' ἐμέ von πρόθυμον zu trennen und den Satz in dem Sinn zu nehmen: „Sonach, was mich anlangt, so bin ich bereit" ꝛc. Denn πρόθυμον für sich allein ist nicht gleichbedeutend mit προθυμία ἐστί, es ist Bereitwilligkeit vorhanden, oder πρόθυμός εἰμι, so bin ich bereit. Wir fassen vielmehr τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον als Einen Ausdruck, übersetzen aber lieber mit Weiß und Philippi, indem wir ἐστί ergänzen: „Sonach geht meine Bereitwilligkeit dahin, auch euch, den Römern, das Evangelium zu verkündigen", als mit Hofmann: „So steht es um die bei mir vorhandene Bereitwilligkeit." Die Meinung ist also die: Demnach, weil ich allen Heiden, Hellenen und Barbaren, das Evangelium schulde, bin ich meinerseits bereit, auch euch Römern das Evangelium zu predigen. Nur hatte es Gott dem Apostel bisher noch nicht möglich gemacht, ihn vielmehr verhindert, das, wozu er willig und bereit war, ins Werk zu setzen.

Auch aus dem, was Paulus über sein Verlangen und Vorhaben, zu ihnen zu kommen, geäußert, können die römischen Christen ersehen,

wie er zu ihnen steht, und werden darum dem, was er zu schreiben sich anschickt, desto williger Gehör schenken. Denn allerdings ist der Apostel auch zur Zeit noch nicht in der Lage und es wird ihm auch in der nächsten Zukunft noch nicht möglich sein, Röm. 15, 24 ff., den Römern das Evangelium zu verkündigen, und darum sendet er ihnen diesen Brief, welcher einstweilen seine mündliche Predigt ersetzen soll.

1, 16. 17. Das Thema des Briefes.

Denn nicht schäme ich mich des Evangeliums; denn eine Kraft Gottes ist es zur Seligkeit Jedem, der da glaubt, dem Juden vornehmlich, wie auch dem Griechen. Denn die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wird in ihm offenbart, in Folge des Glaubens für den Glauben, wie denn geschrieben steht: Der Gerechte aber wird in Folge seines Glaubens leben.

Warum er so starkes Verlangen hat, gerade in Rom das Evangelium zu predigen, begründet der Apostel weiter mit der Beschaffenheit und dem Inhalt seines Evangeliums. Er schämt sich nicht des Evangeliums. Ob man V. 16 hinter *τὸ εὐαγγέλιον* noch *τοῦ Χριστοῦ* liest oder nicht, macht in der Sache, um die es sich handelt, keinen Unterschied. Jedenfalls hat Paulus eben das Evangelium im Sinne, welches, wie er vorher bezeugt hat, von JEsu Christo sagt, dem Sohne Gottes, unserm HErrn. Dieses Evangeliums braucht er sich auch in Rom, der Welthauptstadt, dem Mittelpunkt weltlicher Bildung und Cultur, nicht zu schämen. Warum nicht? Dasselbe ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit. Es ist *εὐαγγέλιον θεοῦ*, eine Botschaft, die von Gott stammt, 1, 1, und darum ist auch Gottes Kraft in ihm wirksam, und diese Gottesmacht leistet etwas, was keine Menschenlehre, keine weltliche Philosophie zu leisten vermag, es verhilft den Menschen zur Seligkeit. Mit *σωτηρία* ist hier offenbar, wie so oft im Neuen Testament, das vollendete Heil, „die ewige Seligkeit“ gemeint. Paulus nennt gleich zuerst den letzten, höchsten Zweck, dem das Evangelium dient, den finis ultimus der Predigt des Evangeliums. Wozu das Evangelium schon in dieser Zeit den Menschen nütze und dienlich ist, das macht er im folgenden Verse namhaft. Aehnlich, wie hier, characterisirt er die ihm aufgetragene Botschaft 1 Cor. 15, 1 ff.: „Ich erinnere euch aber, lieben Brüder, des Evangelii, das ich euch verkündigt habe . . . durch welches ihr auch selig werdet“, *δι’ οὗ καὶ σώζεσθε.* Und Jakobus weist auf den hohen,

unvergleichlichen Werth des neutestamentlichen Worts mit der Bemerkung hin: „welches kann eure Seelen selig machen“. *τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* 1, 21. Und zwar für Jedermann, der da glaubt, der es im Glauben aufnimmt, ist das Evangelium eine Gotteskraft zur Seligkeit, sei es Jude oder Grieche. Die Prärogative des Judenthums, welche die Juden den Heiden gegenüber geltend machten, war, daß der lebendige Gott sich diesem Volk offenbart, ihm seinen Willen, sein Gesetz kundgethan hatte. Das Griechenthum, welches hier die ganze Heidenwelt repräsentirt, war die Blüthe der Entwicklung der natürlichen, Gott entfremdeten Menschheit. Dieser Unterschied kommt gegenüber der Heilsbotschaft des Apostels nicht in Betracht. Juden und Griechen bedürfen des Evangeliums, wenn sie selig werden wollen. Weder Gesetz und Gesetzeswerk, noch weltliche Weisheit, Bildung und Gesittung hilft irgendwie zur Seligkeit. Nur eine Art Näherrecht hatten die Juden als das vorerwählte Volk an das Evangelium, worauf das dem *Ἰουδαίῳ* beigefügte *πρῶτον*, „vornehmlich“, aufmerksam macht. Darum wendete sich auch der Heidenapostel Paulus in den Städten der Heiden immer zuerst an die dort befindlichen Juden, und dann an die Heiden. Act. 13, 46.

Die Aussage, daß das Evangelium eine Kraft Gottes zur Seligkeit ist, wird V. 17 damit begründet, daß in ihm Gerechtigkeit offenbart wird. Gerechtigkeit ist Vorbedingung der Seligkeit. Was den Menschen vom Himmel, von der Seligkeit ausschließt, ist die Sünde. Ist aus dem Sünder ein Gerechter geworden, so steht seiner Seligkeit nichts mehr im Wege. Und zwar wird diese Gerechtigkeit näher bestimmt als *δικαιοσύνη θεοῦ.* Dieser Ausdruck bezeichnet hier nicht eine wesentliche Eigenschaft Gottes, auch nicht eine von Gott gewirkte moralische Rechtbeschaffenheit des Menschen, vielmehr, wie fast allgemein anerkannt wird, da ja die Gerechtigkeit hier als ein für den Menschen bestimmtes und vorhandenes Gut dargestellt wird, das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott, ein anerkennendes Urtheil Gottes über den Menschen, „einen Stand, in welchem der Mensch Gott für sich hat“ (Hofmann, Luthardt), oder die justitia imputata. Es handelt sich, wie die spätere Ausführung des Apostels zeigt, hier darum, daß der Mensch vor Gott, *ἐνώπιον αὐτοῦ*, 3, 20, bei Gott, *παρὰ τῷ θεῷ*, 2, 13; Gal. 3, 11, als ein Gerechter gilt, in den Augen Gottes als Einer erscheint, der just so ist, wie Gott ihn haben will, an dem Gott nichts auszusetzen hat. Dann aber ist die Luther'sche Uebersetzung „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ gerade der adäquate Ausdruck für die Sache, um die es sich handelt. Wir fassen

daher mit Fritzsche, Philippi und den alten lutherischen Auslegern θεοῦ als genitivus objecti und nicht, wie die meisten Neueren, als genitivus subjecti, obwohl es ja an sich richtig ist, daß diese Gerechtigkeit, die von Gott als solche angesehen wird, auch von Gott herrührt, von Gott selbst dem Menschen beigelegt wird, vgl. Phil. 3, 9: *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην.* Wie Joh. 12, 43 *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* „Ruhm vor Gott" bedeutet, so hier *δικαιοσύνη θεοῦ* „Gerechtigkeit vor Gott". Der Ausspruch Pauli 2 Cor. 5, 21 *ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* leidet, wie Fritzsche mit Recht hervorhebt, keine andere Deutung, als die: „damit wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt." Eben diese Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wird im Evangelium offenbart, „enthüllt", *ἀποκαλύπτεται.* Das setzt voraus, daß sie bereits vorhanden ist, ehe sie enthüllt wird. Nur von einem Ding, das factisch schon existirt, nur verborgener Weise, kann gesagt werden, daß es enthüllt wird. Die Gerechtigkeit vor Gott ist ein für alle Mal vorhanden in dem, von welchem das Evangelium sagt, in Christo. Christus hat sie durch sein Leben, Leiden und Sterben im Fleisch fertiggestellt. Und weil Christus Gottes Sohn ist, so ist es eine vollkommene Gerechtigkeit, welche den großen, heiligen Gott vollständig zufriedenstellt. Christus, der Gottmensch, hat das Verhältniß der Menschen zu Gott richtig gestellt, den Sündern ein gnädiges Urtheil Gottes erwirkt. Dies war freilich vorerst noch den Menschen verborgen. Die Menschen würden von der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und von dem Grund und Zweck derselben nichts wissen, wenn es ihnen nicht ausdrücklich offenbart würde. Nun aber wird die von Christo den Sündern erworbene Gerechtigkeit den Menschenkindern im Evangelium offenbart, kundgethan und damit zugleich dargeboten. Die neueren Exegeten deuten die vorliegende Aussage des Apostels meist dahin, daß im Evangelium den Menschen kundgethan werde, wie, auf welche Weise man zur Gerechtigkeit gelangen, unter welcher Bedingung der Mensch vor Gott gerecht werden könne, nämlich unter der Bedingung des Glaubens. So z. B. Philippi: „Im Evangelium wird sie (die Gerechtigkeit) enthüllt, insofern das Evangelium die Kunde enthält, worin die *δικαιοσύνη θεοῦ* besteht und wie sie erlangt wird." „Nur das Evangelium enthüllt den sonst verhüllten Weg zur *δικαιοσύνη* und zur *σωτηρία.*" Solche Glossen verdunkeln nur den klaren Text. Daß im Evangelium der Weg zur Gerechtigkeit, die Regel, nach welcher der Mensch gerecht und selig werde, offenbart werde, das sagt Paulus eben nicht, sondern er sagt, daß die Gerechtigkeit selbst, eben

dieses concrete Ding, im Evangelium enthüllt wird. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wird im Evangelium nicht erst als ein zukünftiges Gut, das der Mensch unter gewissen Bedingungen erlangen könne, oder gar als ein von dem Menschen selbst zu erwerbendes Gut in Aussicht gestellt, sondern als eine gegenwärtige, fertige Gabe den Menschen vorgestellt und dargereicht. Im Evangelium wird den Menschen nicht nur bekannt gegeben, daß sie, wenn sie nur glauben, gerecht und selig werden können, sondern, daß für sie schon Gerechtigkeit vorhanden ist, daß Gott über sie schon ein günstiges Urtheil gefällt hat, daß Gott in Christo die Menschheit mit Augen des Wohlgefallens ansieht, daß die Sünder einen gnädigen Gott haben.

Allerdings ist nun aber der Glaube ein nothwendiges Annex dieser Gerechtigkeit, die im Evangelium offenbart wird, nur daß man das Verhältniß des Glaubens zur Gerechtigkeit richtig bestimmt. So fügt der Apostel der Aussage V. 17 a noch die Worte bei *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. Es ist schlechterdings unstatthaft, diese Worte mit Hofmann, Luthardt, Weiß und Andern mit dem Prädicat des Satzes *ἀποκαλύπτεται* zu verbinden. Denn eine derartige Aussage, daß die Gerechtigkeit im Evangelium in Folge des Glaubens offenbart werde, die Annahme, daß also die Predigt des Evangeliums Glauben voraussetze, widerspricht schnurstracks dem, was der Apostel 1, 5 davon gesagt, daß die apostolische Verkündigung des Evangeliums es darauf absehe, Glaubensgehorsam unter den Heiden zu wirken, widerspricht überhaupt dem Verhältniß von Glaube und Predigt, wie es sonst in der Schrift bezeugt ist. Die fraglichen Worte *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* sind vielmehr als Näherbestimmung zu dem Hauptbegriff *δικαιοσύνη θεοῦ* zu fassen, ähnlich wie 3, 22 die Gerechtigkeit vor Gott als *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* näher characterisirt wird. Es ist ja gäng und gäber Sprachgebrauch des Neuen Testaments, auch ohne Artikel verschiedene Substantiva mittelst Präpositionen zu Einem Begriff zu verbinden. Schwerlich darf man dann aber die beiden Ausdrücke *ἐκ πίστεως* und *εἰς πίστιν* in dem Sinne von „aus Glauben in Glauben" zusammenfassen, daß damit das Wachsthum des Glaubens bezeichnet wäre. Denn dies hervorkehren, lag hier kein Anlaß vor, und es kann doch füglicher Weise nicht von der Gerechtigkeit vor Gott gesagt werden, daß es bei ihr, sondern nur von dem Gläubigen, daß es bei ihm aus Glauben in Glauben gehe. Nein, die *δικαιοσύνη θεοῦ* wird einerseits als eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, andrerseits als eine *δικαιοσύνη εἰς πίστιν* gekennzeichnet, und der Wechsel der Präpositionen dient, ähnlich wie

3, 30, dazu, recht stark hervorzuheben, daß hier Alles am Glauben gelegen sei, daß die Gerechtigkeit vor Gott justitia sola fide sei. Die Gerechtigkeit vor Gott, die im Evangelium offenbart wird, ist also erstlich *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, „eine Gerechtigkeit aus dem Glauben". Das kann unmöglich bedeuten, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben als Frucht hervorgehe, hervorwachse, daß durch den Glauben die Gerechtigkeit erst gewirkt werde, zu Stande komme, da ja die Gerechtigkeit als fertige Gabe und Größe im Evangelium bekannt gegeben und dargeboten wird. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist schon vor Predigt und Glauben vorhanden. So ist die Meinung des Apostels die, daß die Gerechtigkeit in Folge des Glaubens uns zu Theil, unser eigen wird. Sobald Einer das Evangelium von Christo im Glauben annimmt, so hat er in Folge dessen auch Antheil an der Gerechtigkeit, die im Evangelium bereit liegt und dem Menschen dargereicht wird. Addit vero Paulus, quo instrumento aut medio hanc justitiam Dei, id est remissionem peccatorum assequamur et nobis applicemus, nempe fide. Idcirco dicit ex fide. Körner. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist zum Andern eine *δικαιοσύνη εἰς πίστιν*, das heißt eine solche Gerechtigkeit, welche für den Glauben bestimmt und vorhanden, auf den Glauben berechnet ist. Gott, welcher durch Christum für den Menschen eine Gerechtigkeit beschafft hat, hat auch diese Ordnung festgesetzt, daß der Mensch diese Gerechtigkeit im Glauben ergreife und hinnehme. Der Mensch soll nur einfach das nehmen, was Gott gibt, so ist er dann im Besitz und Genuß des hohen Gutes, von dem Heil, Leben, Seligkeit abhängt.

Der Apostel beruft sich schließlich, um zu beweisen, daß die vorstehende Erörterung V. 16. 17 a mit der Schrift des Alten Bundes stimmt, auf ein Prophetenwort, Hab. 2, 4: *καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, „wie denn geschrieben steht: Der Gerechte wird in Folge des Glaubens leben". Er citirt nach der Septuaginta, indem er nur das fehlerhafte *μου* hinter *πίστεως* wegläßt. Der hebräische Text lautet: וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. Die Meinung des Propheten ist: Der Gerechte wird durch seinen Glauben, der ihm als Gerechtem characteristisch ist, leben, das ist immerdar leben, nimmer verderben, während der Stolze, Gottlose nicht bestehen, sondern zu Grunde gehen wird. V. 5. Mit dem Glauben des Gerechten ist nichts Anderes gemeint, als daß derselbe „treu an Gott hangt, das Wort der Verheißung festhält". Delitzsch. Und diese prophetische Aussage entspricht genau dem, was Paulus soeben über den Weg, der zum Leben, zur Seligkeit führt, geäußert hat, nur daß Paulus

jenes alttestamentliche Axiom eben in das Licht des Neuen Testaments stellt. Das Characteristicum des Gerechten ist der Glaube, der Glaube, welcher die Verheißung des Evangeliums ergreift und festhält; eben dieser Glaube macht ihn zum Gerechten, indem er die im Evangelium verheißene und dargebotene Gerechtigkeit sich zueignet; und durch solchen Glauben wird der Gerechte schließlich das Leben erlangen, das Leben im vollen Sinn des Worts, das ewige, vollendete Heil, die *σωτηρία*. Die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit befähigt ihn zur Seligkeit.

Und so hat der Apostel auch in diesen zwei Versen, 1, 16. 17, ähnlich wie 1, 4. 5, die kurze Summa seines Evangeliums angegeben, nur daß er hier eben klar stellt, wozu Christus, der Sohn Gottes und der Sohn Davids, uns nütze ist. Eben dieses Evangelium will der Apostel mit getrostem Muth in Rom verkündigen, vorerst aber den römischen Christen schriftlich bezeugen. Mit Recht erblicken daher ältere und neuere Ausleger in diesem Satz, V. 16. 17, eine kurze Inhaltsangabe des vorliegenden Sendschreibens oder das eigentliche Thema des Römerbriefes.

1, 18—32. Der tiefe sittliche Verfall der Heidenwelt.

V. 18—20. Denn es wird offenbart der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten; denn was von Gott erkennbar ist, ist kund in ihnen; denn Gott hat es ihnen kundgethan. Denn sein unsichtbares Wesen wird gesehen, indem man es seit der Schöpfung der Welt mittelst der Werke wahrnimmt, nämlich seine ewige Kraft und Göttlichkeit, auf daß sie keine Entschuldigung haben.

Im Gegensatz zu der Offenbarung der Gerechtigkeit vor Gott im Evangelium sagt der Apostel jetzt von einer Offenbarung des Zorns Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen. *Ἀποκαλύπτεται* V. 18 entspricht dem *ἀποκαλύπτεται* V. 17, *ὀργή* bildet den Gegensatz zu der *σωτηρία*, *ἀσέβεια καὶ ἀδικία* ist das Widerspiel von *δικαιοσύνη*. Die durch *γάρ* angedeutete Verbindung der Aussage V. 18 mit dem Vorherigen wird meist dahin verstanden, daß es des Glaubens bedürfe, weil ohne Glauben die Menschen dem Zorn Gottes verfallen seien, oder daß das Evangelium, welches die Glaubensgerechtigkeit offenbart, nothwendig sei,

um die Welt vom Zorn zu erretten. So z. B. Meyer, Philippi, Godet. Aber V. 18 und im Folgenden wird nichts vom Mangel an Glauben gesagt, und im Vorhergehenden ist nichts von der Nothwendigkeit des Glaubens oder Evangeliums gesagt, sondern einfach die Thatsache bezeugt, daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Seligkeit ist, weil es die Glaubensgerechtigkeit offenbart. Hingegen erscheint die von Weiß und Hofmann befürwortete Beziehung des *γάρ* auf V. 16 a: „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht" sehr gezwungen, da der letztere Satz weit zurückliegt und schon in V. 16 b und 17 eine genügende Begründung erhalten hat. Der Gedankenzusammenhang dürfte von Fritzsche am genauesten bestimmt sein, wenn er schreibt: Fide autem integer factus sempiternum beatus erit. Quippe (ut contrarium exsequar) Dei ira . . . de coelo patefit omnesque, ut scitis, impios et improbos homines corripit. Der Apostel hat V. 16. 17 constatirt, daß sein Evangelium den Menschen zur Seligkeit verhilft, weil es die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, enthüllt, die da durch den Glauben unser eigen wird, und damit ausgesprochen, daß die Gerechtigkeit Grund und Vorbedingung der Seligkeit ist. Wer gerecht geworden ist, durch den Glauben, der wird Leben und Seligkeit erlangen, wie dies auch durch den Spruch des Propheten Habakuk bestätigt wird. Und eben diese letztere Wahrheit wird nun V. 18 und weiterhin aus dem Gegentheil erwiesen, damit bekräftigt, daß alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit den Zorn Gottes nach sich zieht. So bemerkt auch Luthardt zu *γάρ* V. 18: „Nun beginnt der Beweis des Vorhergehenden aus dem Gegentheil." Der Zorn Gottes ist „die innere Reaction der göttlichen Heiligkeit wider die Sünde als das Widergöttliche". Das ist zunächst eine Erregung, die im Innern Gottes verschlossen ist, welche dann aber „enthüllt" wird und als Strafe, Gericht, Verdammniß auf alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen herniederkommt. *Ἀσέβεια* und *ἀδικία* verhalten sich zu einander, wie Irreligiosität und Immoralität. Ersteres ist das persönliche Mißverhalten gegen Gott, Letzteres die Verleugnung und Verletzung des göttlichen Rechts, der Norm, die Gott dem Verhalten der Menschen gezogen hat. Aber wann und wie enthüllt und offenbart sich nun Gottes Zorn über die gottlosen und ungerechten Menschen? Man hat da an eine Offenbarung des göttlichen Zorns im Evangelium oder im Gesetz oder in Vernunft und Gewissen gedacht, oder an die mannigfachen Uebel und Strafen dieser Zeit erinnert oder an das Verhängniß, in welches Gott die Menschen nach V. 24 und V. 28 dahingegeben. Aber alle

diese Deutungen stimmen nicht zu dem solennen Ausdruck: Ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ. Es ist zunächst wohl zu beachten, was Fritzsche und Philippi zu ἀποκαλύπτεται anmerken. Refertur ἀποκαλύπτεσθαι ad res, quae extraordinario quodam Dei instituto hominibus innotescunt (Eph. 3, 5), discriminaturque ab humana institutione ἡ ἀποκάλυψις h. e. Dei institutio, quae extraordinaria est et praeter naturae ordinem legemque fit v. c. per angelum, per somnium, per spiritus s. afflatum. Gal. 1, 12; Eph. 3, 3. „Ἀποκαλύπτειν, etwas Verborgenes enthüllen, bezieht sich wie das Substantiv ἀποκάλυψις im Neuen Testament, wenn Gott das offenbarende Subject ist, immer auf eine außerordentliche Offenbarung durch wunderbare That." So dürfen wir uns hier die Zornesoffenbarung Gottes nicht als durch natürliche Mittel oder Ereignisse vermittelt denken. Aber auch nicht durch das Evangelium oder überhaupt das Wort der Schrift. Dagegen spricht der Beisatz ἀπ' οὐρανοῦ, „vom Himmel". Nicht der sichtbare Himmel ist gemeint, sondern der Himmel als Sitz des allgewaltigen, majestätischen Gottes. Der Gott, welcher im Himmel wohnt und thront, ist der Ueberweltliche, der da Macht hat über die ganze Welt. Von daher, aus Gottes Ueberweltlichkeit enthüllt und ergießt sich der Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, über das ganze gottlose und ungerechte Menschengeschlecht, so daß kein einziger Mensch ihm entrinnen kann. Wem kommt da nicht, wenn er dies liest und erwägt, die große, solenne, außerordentliche, majestätische Offenbarung des Zorns Gottes am jüngsten Tag, am Tag des Gerichts in den Sinn? Das war der Eindruck, den auch die alten griechischen Kirchenlehrer von diesen Worten Pauli empfangen und welchem unter den Neuern z. B. Ewald, Philippi, Ritschl Raum gegeben haben. Das Präsens ἀποκαλύπτεται steht dieser Auffassung nicht im Wege. Das Neue Testament redet auch sonst von dem Endgericht im Präsens, als einer gewissen, zweifellosen Thatsache. Vgl. Röm. 2, 2: Οἴδαμεν δέ, ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶ κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς 2c. 2 Thess. 1, 8: ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν. 1 Petr. 1, 17: τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα 2c. Aehnlich heißt es von dem Antichrist, der noch offenbart werden soll: οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία 2c. 2 Thess. 2, 9. Und nun nehme man noch hinzu, daß Paulus, überhaupt die Schrift, auch sonst mit denselben Ausdrücken, wie wir sie hier finden, die große Katastrophe des jüngsten Tages beschreibt. An jenem Tage wird des Menschen Sohn offenbart, Luc. 17, 30; auch hier das Präsens ἀποκαλύπτεται. „Vom Himmel her" erwarten wir den

Heiland JEsum Christum. Phil. 3, 20. „Der HErr . . . wird herniedersteigen vom Himmel." 1 Thess. 4, 16. „Es ist recht bei Gott, zu vergelten Trübsal denen, die euch Trübsal anlegen, euch aber, die ihr Trübsal leidet, Ruhe mit uns bei der Offenbarung, *ἐν τῇ ἀποκαλύψει*, des HErrn JEsu vom Himmel mit den Engeln seiner Kraft, indem er mit Feuerflamme Rache gibt" &c. 2 Thess. 1, 6. 7. Auch was der Apostel weiter unten in seinem Brief von dem Zorn Gottes aussagt, 2, 2: „Meinest du aber dies, o Mensch . . . daß du dem Urtheil Gottes entfliehen werdest?" 2, 5: „Du häufest dir selbst den Zorn an dem Tage des Zorns und der Offenbarung, *ἀποκαλύψεως*, des gerechten Gerichts Gottes", ist Parallele zu 1, 18. Die Meinung Pauli ist, daß eben die Menschen, die Andere richten, dasselbe Geschick erfahren, wie die Andern, demselben Zorn verfallen werden, der über alle gottlosen, ungerechten Menschen offenbart wird.

Die gottlosen und ungerechten Menschen werden durch den Beisatz *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* noch näher characterisirt, als solche, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Das Verbum *κατέχειν* wird hier nicht in der Bedeutung „festhalten", sondern in der andern „aufhalten", „niederhalten", „hindern" gebraucht, wie z. B. auch 2 Thess. 2, 7. Die Menschen besitzen die Wahrheit. Die Wahrheit enthält auch die Norm für das richtige Verhalten der Menschen. Und die Wahrheit dringt in sie ein, drängt und nöthigt sie zu einem Gott gemäßen Verhalten. Aber sie widersetzen sich der Wahrheit, halten sie nieder, unterdrücken sie, daß sie bei ihnen nicht zu ihrem Rechte kommt. Veritas nititur in mente et urget, sed homo impedit eam. Bengel. Und zwar durch Ungerechtigkeit. Die Menschen dienen der Ungerechtigkeit, die *ἀδικία* schließt hier zugleich die *ἀσέβεια* in sich, thun das Widerspiel der Wahrheit, und so hindern sie dieselbe, hindern ihren Effect, daß sie in ihrem Herzen nicht Wurzel faßt, in ihrem Leben und Wandel sich nicht durchsetzt, nicht zur Geltung kommt. So markirt dieser Beisatz die schwere Verschuldung der Menschen. Ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit geht nicht aus Unwissenheit hervor, sondern ist ein unentschuldbares Uebelthun, das ihrem eigenen bessern Wissen widerspricht, und darum werden sie mit Recht vom Zorne Gottes getroffen. Was aber mit der Wahrheit gemeint ist, welche die Menschen niederhalten, zeigt der folgende Satz V. 19: *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε*, „denn was von Gott erkennbar ist, ist kund in ihnen; denn Gott hat es ihnen kundgethan". Manche Ausleger finden hierin eine weitere Beschrei-

bung der Verschuldung der Menschen und weitere Grundangabe für die Enthüllung des Zorns. Dann muß man aber einen Gedanken, wie den, daß die Menschen dem, was ihnen kundgethan, nicht Folge leisten, ergänzen, wie z. B. auch Hofman thut, und davon sagt der Text nichts. So fassen wir *διότι*, ein verstärktes *ὅτι*, hier, ähnlich wie *ὅτι* 1 Cor. 1, 25, in explicativem Sinn; der damit eingeleitete Satz dient zur Erklärung des Begriffs *τὴν ἀλήθειαν* V. 18. Luthardt: „*διότι* zur Erklärung jenes ursprünglichen Wahrheitsbesitzes, daher enge mit dem Vorhergehenden zusammengehörig." *Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* übersetzen wir mit älteren Auslegern, unter den Neueren mit Weiß, Hofmann, Godet „das, was von Gott erkennbar ist", und nehmen also *γνωστός* in der im Profangriechisch gäng und gäben Bedeutung. Die andere Bedeutung, die das Wort sonst im Neuen Testament hat, „bekannt", würde an unserer Stelle eine reine Tautologie ergeben: was von Gott bekannt ist, ist ihnen kund. Das ist also die Wahrheit, die der Apostel hier im Sinn hat: das, was von Gott erkennbar, allen Menschen, auch dem natürlichen Menschen erkennbar ist, oder Gott selbst, sofern er erkennbar ist. Und dies ist kund in ihnen, in den Herzen der Menschen; denn Gott selbst hat es ihnen kundgethan, indem er die Erkenntniß seiner selbst, eine notitia Dei in ihre Herzen eingeschrieben hat. Es ist wohl zu beachten, daß diese natürliche Gottesoffenbarung mit den Ausdrücken *φανερόν*, *ἐφανέρωσε*, nicht mit *ἀποκαλύπτεσθαι* bezeichnet ist.

Der folgende mit *γάρ* eingeleitete Satz V. 20 dient wiederum zur Verdeutlichung der vorhergehenden Aussage. Jene Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß, die allen Menschen zu Theil geworden, ist durch die Werke der Schöpfung vermittelt. Der Apostel sagt da von dem unsichtbaren Wesen Gottes, *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*, indem er mit dem Plural auf die Mannigfaltigkeit des göttlichen Wesens deutet, und betont: *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ καθορᾶται*, Gottes unsichtbares Wesen wird gesehen, geschaut; *καθορᾶν* ist nur ein verstärktes *ὁρᾶν*. Das ist freilich ein Oxymoron, welches in der participialen Näherbestimmung *ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα* seine Erklärung findet. Der unsichtbare Gott wird gesehen, indem er seit der Schöpfung der Welt mittelst der Werke der Schöpfung wahrgenommen wird. Der Ausdruck *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* ist Zeitbestimmung, wie *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως* Marc. 10, 6; 13, 19; 2 Petr. 3, 4, und *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* Matth. 25, 34. Das Verbum *νοεῖν* bezeichnet eine Thätigkeit des *νοῦς*, der Vernunft, ein geistiges Innewerden, ein innerliches Wahrnehmen. Das unsichtbare Wesen Gottes wird innerlich wahrgenom-

men, aber insofern diese geistige Wahrnehmung durch die sichtbaren Dinge dieser Welt vermittelt ist, kann man auch sagen, daß das Unsichtbare gesehen wird. Seit die Welt geschaffen ist, hat der Mensch den Bestand der Welt, die Werke der Schöpfung vor Augen, und indem er dieselben beschaut, betrachtet, wird er etwas inne, was jenseits der sichtbaren Welt liegt, was aber gleichwohl seine Spuren in die sichtbare Welt eingedrückt hat, eben das unsichtbare Wesen Gottes. Ein Doppeltes ist es insonderheit, was man auf diese Weise von dem unsichtbaren Gott inne wird. Erstlich seine ewige Kraft, *ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις; ἀΐδιος* von *ἀεί*, immer während. Wenn man das große, stattliche Weltgebäude anschaut, so ist dies der erste und nächste Eindruck, den man empfängt, daß es einen Gott gibt, der über Welt und Zeit erhaben ist, und daß der ewige Gott die Enden der Erde geschaffen hat. Vgl. Jes. 40, 28. Das fertige Werk, *ποιήματα*, weist auf die oberste Causalität zurück das Werk lobt seinen Meister. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Feste verkündigt seiner Hände Werk, predigt davon, daß die Hand des Allmächtigen sie bereitet hat. Zum Andern aber und überhaupt gibt die sichtbare Welt Zeugniß von der *θειότης* Gottes, das ist von seiner Göttlichkeit. *Θεότης* heißt Gottheit, das Gott sein, *θειότης* deutet auf die göttliche Art und da vor Allem auf die unvergleichliche Größe und Herrlichkeit Gottes, magnificentia Dei, *μεγαλειότης τοῦ θεοῦ*. Luc. 9, 43. Der Begriff *θειότης* ist allgemeiner, umfassender, als der erstere, *ἡ ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις; θειότης* ist der Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten. Und nun ist eben diese sichtbare Welt, die Pracht, Fülle, der Reichthum, die Schönheit der Creaturen eine Art Abglanz der *δόξα*, der majestas des unsichtbaren Gottes, wie denn die Zweckmäßigkeit aller geschaffenen Dinge, und daß Alles dem Menschen dient, insonderheit auf Gottes Weisheit und Güte hinzeigt. Von den in manchen Commentaren als Belegstellen zu dem Inhalt unsers Verses angeführten Aussprüchen alter Heiden erwähnen wir hier nur folgende. Aristoteles de mundo c. 6: *πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός*. Cicero de divina natura II, 72: esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi, pulchritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri. Die naturalistische Weltanschauung, nach welcher die Welt von sich selbst entstanden sein oder ewig bestanden haben soll, nach welcher die Natur sich selbst so reich und schön ausgestattet haben soll, ist nicht nur schriftwidrig, sondern auch vernunftwidrig.

Mit dieser natürlichen Gottesoffenbarung ist es aber darauf abgesehen, den Menschen alle Entschuldigung zu nehmen: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, „auf daß sie keine Entschuldigung haben". Mit dem εἰς kann nur der Zweck, nicht die bloße Folge angegeben sein. Gott hat sich den Menschen zu erkennen gegeben, in den Werken der Schöpfung, und ihnen damit den Impuls gegeben, sich so zu ihm zu stellen, wie es der Creatur zukommt. Diese Wahrheit, die Gott selbst ist, das unsichtbare Wesen Gottes, welches in der sichtbaren Welt sich wiederspiegelt, ist unveräußerlicher Besitz der Menschheit. Aber eben diese Wahrheit ersticken und erdrücken die Menschen durch Ungerechtigkeit, und zwar die Menschen insgemein. Es sind ja auch alle Menschen verkehrt und irren von Mutterleibe an. Die Menschheit, wie sie seit dem Sündenfall geartet ist, hat der Apostel hier im Auge. Und so können die Menschen nichts zu ihrer Entschuldigung vorbringen, wenn Gott über ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit mit ihnen ins Gericht gehen wird. Und eben darauf ist es auch von Gott abgesehen, die Menschen sollen am Tage des Gerichts nichts, was zu ihrer Entschuldigung dienen könnte, vorwenden, sich nicht darauf berufen können, daß sie es nicht besser gewußt haben. Es ist grundverkehrt, wenn neuere Theologen die revelatio divina naturalis und die notitia Dei naturalis als eine Art Gnadenmittel darstellen, welches wenigstens etliche Menschen zu Gott oder Gott näher bringe. Das widerspricht dem hier vom Apostel angegebenen Zweck der natürlichen Gottesoffenbarung. Nur diejenigen Menschen, welche durch ein anderes Mittel, durch das Wort, zu Gott bekehrt sind, Gott aus seinem Wort erkannt haben, machen dann auch wirklich jene natürliche Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniß sich zu Nutz und geben auch diesem Stück der Wahrheit Recht und Raum in ihrem Herzen, Wandel und Leben.

V. 21—23. Denn, obwohl sie Gott erkannt, haben sie ihn doch nicht als Gott gepriesen oder gedankt, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz ist verfinstert; da sie vorgaben, weise zu sein, sind sie zu Thoren geworden; und haben vertauscht die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit einem Gleichniß, dem Bild von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Thieren.

Nachdem der Apostel V. 19. 20 gezeigt, worin die Wahrheit V. 18 besteht, führt er jetzt weiter aus, wie die Menschen die Wahrheit

niederhalten, und begründet damit, daß dieselben unentschuldbar und dem Zorn Gottes verfallen sind. Das *διότι*, „denn“, V. 21, bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergegangene zurück, „auf daß sie keine Entschuldigung haben“. Den Participialsatz *γνόντες τὸν θεόν* übersetzen wir: „nachdem“ oder „obgleich sie Gott erkannt hatten“. Denn die Erkenntniß Gottes erscheint hier als das prius, welches dem in den folgenden verbis finitis gekennzeichneten Verhalten der Menschen vorangegangen. Doch ist das nicht so zu verstehen, als hätten die Menschen dann diese Erkenntniß verloren. Die Wahrheit ist als ein gegenwärtiger, bleibender Besitz der Menschen, als Besitz der Menschen aller Zeiten gedacht. Es hieß vorher: „Gott, sofern er erkennbar, i s t kund in ihnen“, *φανερόν ἐστιν*. Alle Menschen, welche die Werke der Schöpfung vor Augen haben, ersehen daraus auch das unsichtbare Wesen Gottes. Auch die verkommensten Heiden wissen oder ahnen noch etwas davon, daß ein Gott ist und was es um Gott ist. „Der Polytheismus trägt in seiner über ihm und in seinem Hintergrund stehenden, fortwährend auftauchenden und fortwährend niedergehaltenen Idee des Einen wahren Gottes sein eigenes Gericht in sich selber.“ Philippi. Obgleich nun aber die Menschen Gott erkannt, haben sie ihn doch nicht als Gott gepriesen oder gedankt. Sie haben durch solche Erkenntniß nicht ihr Verhalten bestimmen lassen. „Diese Offenbarung ist von der passiven Form nicht in die active übergegangen.“ Godet. „Die Erkenntniß aus der Naturoffenbarung hatten sie erlangt, aber nur actu directo, sofern sich ihnen eben jene Selbstoffenbarung Gottes objectiv zu erkennen gegeben hatte, der actus reflexus blieb aus und es kam bei ihnen nicht zum Preise Gottes.“ Meyer. Es gebührte ihnen, die Wahrheit drängte sie, Gott als den Schöpfer aller Dinge zu ehren und zu preisen und als dem Geber aller guten, vollkommenen Gaben ihm zu danken. Aber das haben sie nicht gethan und so die Wahrheit, die bessere Erkenntniß niedergehalten. Die Aoriste *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν*, wie auch die folgenden Aoriste weisen auf den Anfang dieses ihres übeln Verhaltens zurück. Aber so haben sie je und je gethan, und so thun sie noch, daher die präsentischen Aussagen *κατεχόντων* V. 18, *ποιοῦσιν* V. 32.

Mit *ἀλλά* V. 21 b wird der Gegensatz zu dem Preis und Dank, den sie Gott verweigert haben, eingeleitet: „sondern sie sind eitel geworden in ihren Gedanken“, *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*. Es wird zunächst der geistig-sittliche Zustand beschrieben, in den sie damit gerathen sind, daß sie sich von dem lebendigen Gott

abgewendet haben. Mit den passiven Ausdrücken ἐματαιώθησαν, ἐσκοτίσθησαν, ἐμωράνθησαν wird dieser Zustand schon als ein Verhängniß bezeichnet, das ihnen widerfahren ist, während es andrerseits ihre eigene Schuld ist, daß sie solche eitle, thörichte Gedanken hegen und pflegen. Sie sind eitel, nichtig geworden in ihren Gedanken, indem sie dieselben auf eitle, nichtige, vergängliche Dinge richten. Sie haben sich mit ihren Sinnen und Gedanken in die creatürlichen Dinge versenkt und verloren, und von Gott, dem Schöpfer, der „wahren Realität", losgelöst ist alle Creatur ein μάταιον. Es ist noch zu beachten, daß der Ausdruck διαλογισμοί im Neuen Testament nur malo sensu gebraucht wird, so z. B. Matth. 15, 19; Luc. 5, 22; 24, 38; sowie daß μάταια, ματαιοῦσθαι saepe dicitur de idolis eorumque cultu et cultoribus, 2 Kön. 17, 15; Jer. 2, 5. Bengel. „Und ihr unverständiges Herz ist verfinstert worden." Ἀσύνετος καρδία ist ein sittlicher Begriff. Wie συνιῶν, vgl. Matth. 13, 23; Röm. 3, 11, Einer ist, der sich weisen und sagen läßt, so ἀσύνετος Einer, der keine Einsicht hat, keinen Verstand annimmt. Die Menschen haben dem Licht, das in sie eindrang, ihr Herz, ihr Inneres verschlossen, demselben keinen Einfluß auf ihr sittliches Denken, Fühlen, Wollen gestattet, und so ist dies ihr unverständiges Herz verfinstert. Diese Verfinsterung ist nur Potenzirung der natürlichen Unwissenheit und Blindheit, Eph. 4, 18. Das Doppelte, daß sie Gott erkannt haben und noch erkennen, andrerseits ganz verfinstert sind, verträgt sich gar wohl mit einander. Aus den Werken der Schöpfung sind Strahlen des Lichts in ihr Herz gefallen, sie wissen etwas von Gott und können sich diesem Wissen nicht entziehen, aber dieses Licht, dieses Wissen hat nicht die mindeste Einwirkung auf ihr sittliches Ich, auf die Bewegungen ihrer Gedanken, die Richtung ihres Willens, indem sie selbst fort und fort diese Wirkung hindern. Was sie ihrerseits von Gott und göttlichen Dingen denken, schließen, urtheilen, ist alles irrig und verkehrt, wie sie auch nicht die geringste Lust und Neigung haben, Gotte zu geben, was Gottes ist; es ist in ihnen kein Fünklein geistlichen Lichts. Der Apostel selbst deutet die bildliche Rede von der Verfinsterung ihrer Herzen, indem er V. 22 hinzufügt, daß sie, indem sie vorgaben, weise zu sein, zu Thoren geworden sind. Mit der Verfinsterung und Thorheit stellte sich auch Weisheitsdünkel ein. Weiß erinnert hier sehr zutreffend an die Thatsache, „daß die wahre Weisheit, die aus göttlicher Offenbarung stammt, sich demüthig ihres Ursprungs bewußt bleibt, während, gerade wo der rechte Wahrheitsgehalt fehlt, der Dünkel auf die selbst erfundene Weisheit sich einstellt".

Das letzte, widerwärtigste Resultat und Product des eiteln Sinnes, der Verfinsterung und Thorheit der Menschen war aber, daß sie „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht haben mit einem Gleichniß, dem Bild von einem vergänglichen Menschen und von Vögeln und vierfüßigen und kriechenden Thieren". V. 23. In diesem Satz, der sich nicht grammatisch, aber doch logisch noch an das *ἀλλά* V. 21 anschließt, gipfelt der Gegensatz zu dem Preis und Dank, den die Menschen eigentlich Gott schuldeten. Der Grundriß des Abschnitts V. 21—23 ist: *οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλὰ . . . ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου* 2c. Statt dem wahren, lebendigen Gott haben die Menschen einem selbsterdachten Gott, statt dem Schöpfer der Creatur die Ehre gegeben. Ehe der Apostel die Abgötterei namhaft macht, hat er nur zuvor die sittliche Verfassung beschrieben, aus welcher diese greuliche Verkehrung der Wahrheit hervorgegangen. Zumeist deutet man nun die Worte *ἤλλαξαν ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος* 2c. dahin, daß die Menschen Gottes Herrlichkeit vertauscht haben mit der Aehnlichkeit eines Bildes oder mit etwas, was dem Bild eines Menschen oder Thieres gleich oder ähnlich ist. Dann aber wäre eins der beiden Worte, *ὁμοίωμα* oder *εἰκών*, überflüssig, worauf auch Weiß aufmerksam macht; was einem Bild gleich ist, das ist eben selbst ein Bild. Wir fassen *ὁμοίωμα* concret, wie es in der Regel gebraucht wird, als ein Ding, das einem andern ähnlich ist, und *εἰκόνος* als Genitiv der Apposition. Das Gleichniß, mit dem man Gott vertauschte, bestand im Bild eines Menschen oder Thiers. Die Menschen haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes, die Schöpferherrlichkeit Gottes, die auch für sie erkennbar war, mit dem Bild eines vergänglichen Menschen oder gar eines unvernünftigen Thiers vertauscht. Solches Bild sollte aber eben ein Gleichniß, ein Abbild der Gottheit sein. Die Menschen haben in ihren nichtigen, finstern, thörichten Gedanken Gott, von dem sie noch eine Idee hatten, in eine Creatur umgesetzt, haben die verschiedenen göttlichen Eigenschaften, aus denen sich die göttliche *δόξα* zusammensetzt, in menschliche oder thierische Eigenschaften verwandelt und verschiedenen Göttern zugetheilt, sie dachten sich Gott wie einen sterblichen Menschen oder gar wie ein thierisches Wesen und verehrten ihn darum unter der Gestalt, unter dem Bild eines Menschen oder Thiers, indem sie schließlich dieses Bild selbst vergötterten. Die doppelte Bezeichnung des Götzendienstes erinnert an den Menschencultus der Griechen und Römer, wie an den Thiercultus der Egypter. Zugleich gibt sich die hier vor-

liegende Beschreibung der heidnischen Abgötterei als Reminiscenz an Ps. 106, 20, wo von den Israeliten gesagt ist, daß sie ihre Herrlichkeit vertauschten mit dem Bild eines Ochsen, der da Gras frißt. Eine genaue Parallele zu unserer Stelle ist Deut. 4, 15 ff. Da wird den Kindern Israel ins Gedächtniß gerufen, daß sie an dem Tage, da Gott auf dem Berg Horeb aus dem Feuer mit ihnen redete, keinerlei Gestalt, תְּמוּנָה, von Gott gesehen haben, darum sollen sie es nicht verderben, Gott nicht ins Widerspiel verkehren und sich kein Bild von einem Mann oder Weib oder Vieh oder Vogel oder Gewürm oder Fisch anfertigen, sollen also kein Menschen- oder Thierbild als Gestalt oder Gleichniß Gottes verehren. Wohl zu beachten ist noch, was Philippi zu unserm Vers anmerkt: „Es könnte also in unserm Vers zugleich angedeutet sein oder darf doch an sich hier bemerkt werden, wie der Mensch in der Thorheit des naturwidrigen Götzendienstes alle ursprüngliche, gottgesetzte Ordnung umgekehrt habe, indem er selbst nach dem Bilde Gottes geschaffen nun Gott nach seinem Bilde umschuf, und zum Herrn der Thierwelt eingesetzt sich zu ihrem anbetenden Knechte herabwürdigte.“ Was der Apostel hier von der gröbsten Form des Götzendienstes, dem Bildercultus, urtheilt, trifft selbstverständlich auch alle feinere Art von Abgötterei, wie die Verehrung von Sonne, Mond, Sternen oder die der Naturkräfte, trifft auch die Vergötterung der Creatur, wie sie in der heutigen sogenannten christlichen Welt gäng und gäbe ist.

Der Apostel hat jetzt in kurzen, kräftigen Zügen die *ἀσέβεια*, die Gottlosigkeit der Menschen characterisirt und gezeigt, wie die Menschen durch Gottlosigkeit die Wahrheit niederhalten. Nun wendet er sich im Folgenden der Darstellung des andern Grundschadens zu, der *ἀδικία*, der Ungerechtigkeit.

V. 24—27. D a r u m h a t s i e a u c h G o t t d a h i n g e g e b e n i n d e n B e g i e r d e n i h r e r H e r z e n i n U n r e i n i g k e i t, d a ß i h r e L e i b e r a n i h n e n s e l b s t g e s c h ä n d e t w ü r d e n, a l s w e l c h e d i e W a h r h e i t G o t t e s v e r t a u s c h t h a b e n m i t d e r L ü g e u n d h a b e n d a s G e s c h ö p f v e r e h r t u n d i h m g e d i e n t s t a t t d e s S c h ö p f e r s, d e r d a i s t g e p r i e s e n i n E w i g k e i t. A m e n. D a r u m h a t s i e G o t t d a h i n g e g e b e n i n s c h ä n d l i c h e L e i d e n s c h a f t e n; d e n n i h r e W e i b e r h a b e n v e r t a u s c h t d e n n a t ü r l i c h e n G e b r a u c h g e g e n d e n w i d e r n a t ü r l i c h e n; g l e i c h e r w e i s e a b e r a u c h d i e M ä n n e r h a b e n v e r l a s s e n d e n n a t ü r l i c h e n G e b r a u c h d e s W e i b e s u n d s i n d e n t b r a n n t i n i h r e r B e g i e r d e

gegen einander, Männer an Männern die Schande verübend und die Vergeltung, die sich gebührt, für ihre Abirrung an sich selbst empfangend.

Der Apostel kehrt hier, V. 24—27, das andere Grundübel und Grundlaster der Heiden hervor, die *ἀκαθαρσία*, Unreinigkeit, hier speciell, wie 2 Cor. 12, 21; Gal. 5, 19, alle Art geschlechtlicher Unzucht, „wollüstige Unflätherei". Dieselbe gehört in das Genus der *ἀδικία*. Er coordinirt aber nicht die *ἀκαθαρσία* der vorher geschilderten *ἀσέβεια*, sondern drückt sich so aus: „Darum hat sie auch Gott dahingegeben in Unreinigkeit." *Διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀκαθαρσίαν*. Darum, wegen ihrer Gottlosigkeit und Abgötterei, hat Gott auch, jenem ihrem Verhalten entsprechend, die Menschen der Unreinigkeit überliefert. Die Unreinigkeit erscheint hier als Strafe der Gottlosigkeit und als ein göttliches Verhängniß. Gott straft Sünde mit Sünde. Davon ahnt auch die Welt etwas. „Das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären." Zu dem *παρέδωκεν ὁ θεός* bemerkt Calov: Traditi sunt a deo non effective, nec solum permissive, nec tantum *ἐκβατικῶς*, sed *δικαστικῶς* et judicialiter. So wahr dies ist, so wird doch hiermit das *παρέδωκεν* nicht genügend erklärt. Der Begriff der Strafe und des Gerichts liegt schon in dem *διὸ καί*. Es fragt sich, welches specifische Strafgericht, welches besondere Thun Gottes mit dem Dahingeben in die Unreinigkeit gemeint ist, eine Frage, über welche man in den Commentaren wenig Aufschluß findet. Wenn z. B. Hofmann und Meyer jenen Ausdruck damit erklären, daß Gott den innern Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe in Wirklichkeit treten lasse, selbst vollziehe, so ist hiermit eigentlich nichts gesagt; wenn dagegen Luthardt äußert, Gott wirke diese besondere Gestalt der Sünde, so ist damit zu viel gesagt, indem ja Gott überhaupt nichts Böses wirkt. Wir müssen, um die Meinung des Apostels zu erkennen, vor Allem die Näherbestimmung *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν* mit in Betracht ziehen. „Bei den Begierden" oder „in den Begierden ihrer Herzen", in denen sie befangen waren, die sie hegten und pflegten, hat Gott die Heiden in Unreinigkeit, in allerlei Werke des Fleisches, in denen die bösen Begierden zur That wurden, dahingegeben. Philippi merkt mit Recht an: „Das Fassen und Nähren der sündhaften Begierden in ihren Herzen, welches mit dem Abfall von Gott und dem abgöttischen Hingegebensein an die Creatur von selbst gesetzt war, wird also als ihre eigene That, hingegen der Ausbruch dieser Begierden in entehrende Laster als göttliche Veranstaltung, als gött-

liches Strafgericht dargestellt.“ Aber worin besteht denn diese göttliche Veranstaltung? Gott hat zunächst auch noch an dem gefallenen Menschen sein Werk, Gott hält auch noch sündige Menschen mit seinem Geist wenigstens äußerlich in Zucht und Schranken, flößt ihnen Furcht und Schrecken vor der Sünde ein; Gott warnt Einen, der innerlich mit argen Plänen schwanger geht, vor der Thatsünde, wie er den Kain warnte, ehe er zum Mörder wurde, mahnt das Gewissen, legt dem bösen Vorhaben allerlei äußerliche Hindernisse in den Weg und sucht so den Ausbruch oder doch die gröbsten Ausbrüche der bösen Begierden des Herzens zu hemmen. Wenn aber der Mensch alle diese göttlichen Mahnungen verachtet und die Gottlosigkeit sich steigert, so nimmt Gott seinen Geist zurück, so zieht Gott alle jene Schranken und Hindernisse zurück und übergibt, überläßt den gottlosen Menschen ganz und gar der Sünde, so daß der Befriedigung seiner Begierden nichts mehr im Wege steht. Und so, in diesem Sinn hat Gott die Heiden, zur Strafe für ihre Gottlosigkeit, der Unreinigkeit preisgegeben, daß sie nun frank und frei, ungescheut und ungehindert ihre böse Lust büßen, daß die bösen Begierden ihrer Herzen ungehemmt in aller möglichen Unflätherei und Unzucht sich auswirken. „Er hat positiv seine Hand zurückgezogen; er hat aufgehört, das von dem Strome fortgerissene Boot zurückzuhalten.“ Godet. Alte Ausleger, wie Chrysostomus, Theophylact, verdeutlichen die Sache, um die es sich hier handelt, mit dem Beispiel eines Feldherrn, welcher in der Schlacht seine Soldaten verläßt und damit den Feinden preisgibt, oder eines Arztes, welcher einen unfolgsamen Kranken aufgibt und sich nichts mehr mit ihm zu schaffen macht. Dem, was der Apostel hier bezeugt, widerspricht nicht, was er Eph. 4, 19 schreibt, nämlich daß die Heiden sich selbst der Zügellosigkeit zur Ausübung aller Unreinigkeit übergeben haben, *ἑαυτοὺς παρέδωκαν*. Daß die Heiden sich selbst, eigenwillig dem Dienst der Unreinigkeit überliefert haben, schließt nicht aus, daß Gott sie in denselben dahingegeben hat. Gott hat sie eben sich selbst, ihrem eigenen verkehrten Sinn und Willen überlassen. Uebrigens ist das, was Paulus an diesem Ort von dem Verhängniß schreibt, welches die Heidenwelt betroffen hat, wenn es auch an die Beschreibung der Verstockung Röm. 9—11 erinnert, doch etwas wesentlich Anderes, als das eigentliche Gericht der Verstockung; denn letzteres ergeht über die Ungläubigen, die dem Evangelium von Christo nicht gehorsam gewesen sind, während es sich hier im Zusammenhang um Widerspruch gegen die natürliche Gottesoffenbarung handelt, welcher die spätere Gottesoffenbarung im Evangelium nicht ausschließt.

Der dem Hauptsatz παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀκαθαρσίαν beigefügte Infinitivsatz τοῦ ἀτιμάζεσθαι ꝛc. dient nicht zur Nähererklärung des Ausdrucks εἰς ἀκαθαρσίαν, denn das ist ein selbstständiger Begriff, der keiner Ergänzung bedarf; sondern gibt den Zweck jenes Thuns Gottes an. Die richtige, auch von Hofmann und Weiß adoptirte Lesart dürfte sein τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς, nicht ἐν ἑαυτοῖς, letzteres zumal nicht in der Bedeutung von ἀλλήλοις, was ἐν ἑαυτοῖς auch V. 27 nicht bedeutet. Es ist also zu übersetzen: „auf daß ihre Leiber an ihnen selbst geschändet würden". Ἀτιμάζεσθαι, welches nie medial gebraucht wird, paßt gerade auch hier als Passivum. Durch das Unzuchtslaster werden die Leiber der Menschen verunehrt, geschändet. Und zwar an ihnen selbst, ἐν αὐτοῖς bezieht sich wie αὐτῶν auf die Personen, von welchen die Rede ist. Der Leib erscheint hier, wie 1 Theß. 4, 4, als etwas, was der Mensch, das menschliche Ich an sich hat. Mit seinem Leib wird auch der Mensch selbst geschändet, die Unzucht nimmt ihm alle Ehre, die er als Geschöpf Gottes hat. Und eben hierauf hat es Gott abgesehen, da er die Menschen in Unreinigkeit dahingab. Er wollte sie für ihre Gottlosigkeit eben damit strafen, daß er ihre Leiber der Schande preisgab und sie so ihrer geschöpflichen Ehre beraubte.

Auf das Motiv, welches Gott zu dem V. 24 genannten Thun bestimmte, kommt der Apostel V. 25 zurück, indem er fortfährt: „als welche die Wahrheit Gottes vertauscht haben mit der Lüge". Das Relativpronomen οἵτινες, quippe qui, enthält eine Grundangabe. Nachdem schon V. 24 mit dem διὸ καί der Nexus zwischen Gottlosigkeit und Unreinigkeit im Allgemeinen angezeigt war, wird jetzt die Congruenz zwischen Sünde und Strafe hervorgekehrt. Ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ist, wie ἡ ἀλήθεια V. 18, die Wahrheit, die Gott selber ist, der wahre Gott, 1 Theß. 1, 9; τὸ ψεῦδος bezeichnet τοὺς ψευδεῖς θεούς, wie auch im Hebräischen שֶׁקֶר, die Lüge, zur Bezeichnung der Götzen dient. Jes. 44, 20; Jer. 3, 10; 13, 25. Die Menschen haben den wahren lebendigen Gott mit den Götzen vertauscht, die fälschlicher Weise Götter genannt werden. Pro vero Deo sumserunt imaginarios. Grotius. Und „sie haben das Geschöpf verehrt und ihm gedient statt des Schöpfers". Das ἐσεβάσθησαν geht auf die innerliche Verehrung im Gemüth, das ἐλάτρευσαν auf den äußerlichen Dienst, Cultus und Opfer. Die armen thörichten Menschen wenden ihren Abgöttern ihr ganzes Herz und alle ihre Kräfte zu. Der Creatur, der κτίσις, dienen sie παρὰ τὸν κτίσαντα, παρὰ wie Luc. 18, 14 im exclusiven Sinn, praeterito oder neglecto creatore, an dem Schöp

fer vorbeigehend. Das Geschöpf verehren sie und nicht den Schöpfer — der allein Preis, Ehre, Anbetung verdient, „der da gepriesen ist in Ewigkeit, Amen". So ruft der Apostel in heiliger Gemüthserregung aus, indem er für die Ehre seines Gottes und Schöpfers in die Schranken tritt. Abgötterei, Creaturvergötterung ist ein Greuel, über den alle rechtschaffenen Christen, die Gott kennen, fürchten und lieben, mit Recht sich entrüsten und empören. So haben also die Menschen Gott geschändet, indem sie ihn zur Creatur herabwürdigten, und das rächt sich nun damit, daß sie nach Gottes Verhängniß sich selbst, ihre eigenen Leiber schänden. Wer Gott, dem Schöpfer, die gebührende Ehre nimmt, der verliert und verscherzt damit seine eigene Ehre, seine Menschenehre und sinkt zum Thier herab.

Der folgende Satz V. 26. 27 läuft dem V. 24. 25 parallel. Es heißt V. 26 wiederum: „Darum hat sie Gott dahingegeben", nämlich um ihrer Abgötterei willen, die V. 25 wieder namhaft gemacht war. Doch statt des *εἰς ἀκαθαρσίαν* gebraucht der Apostel jetzt einen stärkeren Ausdruck, nämlich *εἰς πάθη ἀτιμίας*. In schändliche Leidenschaften, die sie knechten und beherrschen, hat Gott sie dahingegeben. Und was für Leidenschaften gemeint sind, wird im Folgenden, V. 26b. 27, erklärt. Nachdem der Apostel vorher im Allgemeinen von dem Laster der Unzucht gesagt hat, nennt er jetzt eine besondere species derselben, die gröbste, widerwärtigste Art wollüstiger Unflätherei, wie sie zu seiner Zeit gerade in der römischen Welt weit verbreitet war. Ihre Weiber, die nach ihrem Geschlecht als *θήλειαι* bezeichnet sind, haben den natürlichen Gebrauch ihres Geschlechts gegen einen widernatürlichen vertauscht, indem Weiber mit Weibern Unzucht treiben. Gleicherweise haben aber auch die Männer — *οἱ ἄῤῥενες* ist ebenfalls Geschlechtsbezeichnung — den natürlichen Gebrauch des Weibes verlassen, sind in ihrer Begierde gegen einander entbrannt und verüben Männer an Männern die bekannte Schande, *τὴν ἀσχημοσύνην*. Männer und Weiber haben das durch die Schöpfung gesetzte, natürliche Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander, auf welchem der Fortbestand des menschlichen Geschlechts beruht, verleugnet und das dem entsprechende Thun in ein widernatürliches verkehrt. Fleischeslust artet schließlich, wenn sie freien Lauf hat, in die gröbste Unnatur aus. Mit solcher widernatürlichen Unzucht, unter die sie geknechtet sind, empfangen aber die Menschen nur den gebührenden Lohn, der ihnen nach Gottes gerechter Vergeltung zukommt, *τὴν ἀντιμισθίαν, ἣν ἔδει*. Es ist dies die entsprechende Strafe für ihre Verirrung, *πλάνη*, daß sie von Gott zu den Götzen abgeirrt sind. Jene Ver-

kehrung der Wahrheit in Lüge rächt sich an ihnen selbst. Der Götzendienst, wie er V. 25 geschildert ist, ist nicht nur Schändung Gottes, sondern auch greuliche Unnatur. Die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf wird ganz verrückt, wenn dem Schöpfer seine Ehre entzogen und auf das Geschöpf übertragen wird. Und auf solche Unnatur auf religiösem Gebiet folgt nach Gottes Verhängniß Unnatur auf sittlichem Gebiet, daß der geschöpfliche Unterschied zwischen Mann und Weib, was den geschlechtlichen Brauch anlangt, ganz aufgehoben wird, daß Mann und Weib ihrer Natur gleichsam ganz entkleidet werden.

V. 28—32. **Und gleichwie sie Gott nicht gewürdigt haben in Erkenntniß zu haben, hat sie Gott dahingegeben in nichtswürdigen Sinn, zu thun, was sich nicht geziemt; erfüllt mit aller Ungerechtigkeit, Bosheit, Arglist, Habsucht; voll Neid, Mord, Hader, List, Tücke; Ohrenbläser, Verleumder, gottverhaßte Frevler, Hoffärtige, Ruhmredige, Erfinder von Schlechtigkeiten; Eltern Ungehorsame, Unverständige, Unverträgliche, Lieblose, Unbarmherzige; welche, da sie doch Gottes Recht wohl wußten, daß die Solches verüben, des Todes würdig sind, thun sie es nicht nur, sondern geben auch denen Beifall, die es verüben.**

Mit *καί* V. 28 führt der Apostel eine neue Verschuldung der Menschen ein, welche wiederum zugleich als eine von Gott über sie verhängte Strafe erscheint. *Καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Δοκιμάζειν* heißt „prüfen" und dann, wie hier und sonst, z. B. 1 Theff. 2, 4, „würdigen", „würdig achten". Damit correspondirt *ἀδόκιμος*, von *δέχομαι*, „nicht annehmbar", „verwerflich", „nichtswürdig". Vgl. z. B. 1 Cor. 9, 27. *Νοῦς* ist so viel wie „Sinn", „Gesinnung"; bezeichnet zunächst das innere Vermögen, „dasjenige, vermöge dessen der Mensch denkt und sich selbst bestimmt, das Denkende und Wollende in ihm ist sein *νοῦς*", Delitzsch; dann aber auch, wie hier und z. B. 1 Cor. 1, 10; 2, 16, das concrete Denken und Wollen als Habitus, eine bestimmte Richtung des Denkens und Wollens, die Sinnesweise, Gesinnung. Die Menschen haben also Gott nicht für werth geachtet, ihn in Erkenntniß zu haben, *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει*. Gott hatte sich ihnen zu erkennen gegeben, sie haben Gott erkannt, aber es kam nicht zu innerem Besitz dieser Erkenntniß, sie haben diese Erkenntniß sich nicht subjectiv zu eigen, sich nicht zu Nutze gemacht, das nicht der Mühe

werth geachtet. Und dieser Versündigung entspricht nun die Strafe. Gleichwie sie Gott nicht gewürdigt haben in Erkenntniß zu haben, gleichwie sie Gott und die Erkenntniß Gottes verworfen haben, so hat Gott sie in einen nichtswürdigen, verwerflichen Sinn dahingegeben, daß sie dieser verkehrten Gesinnung nun frei, ungehindert nachleben, daß sie, wie der epexegetische Infinitivsatz *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* besagt, nun thun, was nach ihrem eigenen Urtheil (*μή*) sich nicht geziemt. Mit dem Gottesbewußtsein ist dem Menschen auch ein Bewußtsein von Gut und Böse von Natur ins Herz gepflanzt; aber auch dieses sittliche Bewußtsein verleugnen die Menschen mit ihrer Gesinnung und mit ihrem Thun.

Eine besondere Art von Verschuldungen hat aber der Apostel, wie das Folgende zeigt, hier im Sinn. Es folgen V. 29—31 lauter Accusative von Participien, Substantiven und Adjectiven, die sich an das zu *ποιεῖν* V. 28 zu ergänzende Subject, also an *αὐτούς* anschließen. Paulus beschreibt die Personen, die da thun, was sich nicht ziemt, und zwar eben so, daß er sie nach ihrem verwerflichen Sinn und Thun kennzeichnet. Das Gemeinsame an den in dem vorliegenden Sündenregister aufgezählten Vergehungen ist, daß dadurch der Nächste geschädigt, die Nächstenliebe verletzt wird. Wir können vier Reihen von Näherbestimmungen des *αὐτούς* unterscheiden. Die beiden ersten Reihen werden mit *πεπληρωμένους* und *μεστούς* eingeleitet. Die Menschen sind voll alles Argen, es sind nicht nur vereinzelte Fehler und Laster, die ihnen anhaften, vom Scheitel bis zum Fuß ist nichts Gesundes an ihnen. Philippi erinnert mit Recht an das dictum Senecas, de ira II, 8, mit welchem derselbe die Schilderung des Sittenverderbens seiner Zeit beginnt: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt. Die erste Reihe lesen wir mit Lachmann nach guten Autoritäten *πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ, κακίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ.* Die Lesart *πορνείᾳ*, „Hurerei", die schlechterdings nicht in diesen Zusammenhang paßt, ist jedenfalls unecht und wohl aus *πονηρίᾳ* verschrieben. Die Menschen sind angefüllt mit aller Ungerechtigkeit. *Ἀδικία*, hier im engern Sinn Verletzung des Rechts des Nächsten, Verleugnung der Gerechtigkeit, die man dem Nächsten schuldet (suum cuique), begreift alle im Folgenden genannten einzelnen Versündigungen unter sich. Aber auch die beiden zunächst folgenden Substantiva *κακία* und *πονηρία* sind noch allgemeinere Begriffe. Wir geben *κακός* und *πονηρός* im Deutschen etwa mit „böse" und „schlecht" wieder. Es ist über den Unterschied dieser beiden Bezeichnungen viel geschrieben und gerathen worden. Doch gibt der

Sprachgebrauch des Neuen Testaments, wie Weiß richtig hervorhebt, keine sichere Unterscheidung an die Hand. Nur folgende Erwägung dürfte stichhaltig sein. *Κακός* ist der nächste Gegensatz zu *ἀγαθός* oder *καλός*, *κακία* das Widerspiel der *ἀρετή*; *πονηρός*, *πονηρία* Bezeichnung der intensivsten Schlechtigkeit, daher der Teufel immer nur *ὁ πονηρός* genannt wird. Im Sinn von moralischer Schlechtigkeit und Verdorbenheit überhaupt sind *κακία* und *πονηρία* 1 Cor. 5, 8 mit einander verbunden. Beide Begriffe bezeichnen aber auch speciell die üble, arge Gesinnung gegen den Nächsten; so *κακία* Eph. 4, 31; Col. 3, 8; Tit. 3, 3; 1 Petr. 2, 1; Jac. 1, 21; *πονηρία* Marc. 7, 22; Luc. 11, 39; Matth. 22, 18. Und in dieser letzteren Bedeutung finden sich beide zusammen an unserer Stelle; wir übersetzen etwa, indem wir eine gradatio statuiren, „Bosheit" und „Boshaftigkeit" oder „Arglist". Die *πλεονεξία*, Habsucht, welche rücksichtslos den eigenen Vortheil sucht, zum Nachtheil des Nächsten, erscheint auch sonst, z. B. Eph. 5, 3; 1 Thess. 4, 3—5, neben der *ἀκαθαρσία* als ein Grundlaster der Heiden. In der zweiten Reihe folgen jetzt specielle Laster, einzelne Erweisungen der Ungerechtigkeit und Bosheit und zwar solche, die gemeiniglich aus Geiz, Habgier fließen: *μεστοὺς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας*, voll Neid, Mord, Hader, List, Tücke. Der Neid gönnt dem Andern nicht das Seine und führt oft dazu, daß man ihn beseitigt; oder wenn es nicht so weit kommt, so fängt man doch mit ihm über Mein und Dein Hader und Streit an oder trachtet mit List und Tücke, versteckter Weise darnach, ihm Schaden zu thun. *Κακοήθεια* bedeutet eigentlich morum perversitas, „schlechter Charakter", dann insonderheit Tücke, hämisches Wesen. Eine dritte Reihe von Versündigungen wider die zweite Tafel des Gesetzes beginnt mit den Worten *ψιθυριστάς, καταλάλους*, „Zischer", „Ohrenbläser" und „Verleumder". Die Menschen schädigen einander nicht nur an Leib und Leben, Hab und Gut, sondern auch an der Ehre. Eng verwandt mit einander sind die drei Nomina *ὑβριστάς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας*. Der *ὑβριστής* ist ein Frevler, der in seinem Uebermuth seinen Nächsten schmählich, niederträchtig behandelt; der *ὑπερήφανος* Einer, der sich selbst, sein eigenes Ich über alle Andern erhebt und auf alle Andern geringschätzig herabblickt; der *ἀλαζών*, vaniloquus, gloriosus, Einer, welcher mit seinen eigenen eingebildeten Vorzügen und Verdiensten prahlt und den Andern nichts gelten läßt. Solche tiefe Verachtung des Mitmenschen, als wäre der gar nicht unsers Gleichen, solche Herabwürdigung seiner Person ist das

Schlimmste, was man ihm anthun kann. Und solche Hoffart ist ein besonderer Greuel vor Gott. Daher hebt der Apostel hier besonders hervor, daß Leute dieses Schlages Gott verhaßt sind. Denn *θεοστυγεῖς*, das nur passivische Bedeutung hat, nicht osores Dei heißen kann, ist ungeeignet, eine selbstständige Stelle in diesem Sündenverzeichniß einzunehmen und darum als voraufgestelltes Attribut mit den folgenden Ausdrücken zu verbinden. Die Menschen sind gottverhaßte oder ruchlose Frevler &c. Und schließlich nennt sie Paulus *ἐφευρετὰς κακῶν*. Sie sind erfinderisch, raffinirt in der Bosheit, ersinnen sich immer neue Kniffe und Tücken, ihren Mitmenschen Leids anzuthun, die man gar nicht alle aufzählen kann. Eine vierte Reihe enthält mit *ἀ* privativum beginnende Adjectiva, beschreibt also noch den verwerflichen Sinn und das unsittliche Thun der Menschen nach der negativen Seite. Dieselben sind den Eltern ungehorsam, *ἀσύνετοι*, unverständig, lassen sich von Niemandem etwas sagen, *ἀσύνθετοι*, unverträglich, *ἄστοργοι*, lieblos, ersticken alle natürlichen Affecte der Liebe, *ἀνελεήμονες*, unbarmherzig, unempfindlich gegen die Noth ihrer Mitmenschen; kurz, sie verleugnen alle Pietät, alles menschliche Gefühl und Mitgefühl, sind wahre Unmenschen geworden. Und eben darum, weil sie Gott nicht haben ihren Gott sein lassen. Nur wo man Gott in Erkenntniß hat, fürchtet und liebt, da findet sich auch wahre Humanität.

Daß Gott die Menschen in eine nichtswürdige, verwerfliche Sinnesweise dahingegeben hat, dafür dient noch eine besondere Thatsache zum Beweis, welche V. 32 mit *οἵτινες* eingeführt und an die vorangehende Sittenschilderung angeschlossen wird. Die Menschen haben die Rechtsforderung, Rechtsbestimmung Gottes, *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* erkannt. Mit der Erkenntniß Gottes ist zugleich das, was nach Gottes Willen und Bestimmung für das Verhalten der Menschen gegen einander Rechtens ist, in ihr Herz eingeschrieben. Wie Gott gegen die Menschen, seine Creaturen, gerecht, billig und gütig ist, so sollen die Menschen gegen ihres Gleichen Gerechtigkeit und Liebe erweisen. Das wissen sie gar wohl, *ἐπιγνόντες*, und wissen auch, daß „die Solches thun, des Todes würdig sind“, daß Alle, welche die vorher genannten bösen Werke vollbringen, nicht werth sind, daß sie leben. Weil sie mit ihrem bösen Thun das friedliche Zusammenleben der Menschen stören, den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft, so viel an ihnen ist, aufheben, so haben sie kein Existenzrecht auf Erden. Solche Erkenntniß gibt sich z. B. kund in den heidnischen Mythen von der Rache der Götter, welche Uebelthäter plötzlich hin-

wegraffte, oder von den Strafen der Bösen im Hades. Die verworrenen heidnischen Ideeen setzt der Apostel in die adäquate Wahrheit um, indem er von dem Tode sagt, dem zeitlichen Tode, der aber für die sündigen Menschen nur der Durchgang zum ewigen Tode ist. Mit Hofmann hier an die von der Obrigkeit zu executirende Todesstrafe zu denken, liegt ganz aus dem Wege. Obgleich nun aber die Menschen dies wissen, thun sie doch das Widerspiel von dem, was Rechtens ist, und nicht nur das, sondern, und das ist eine Steigerung, sie geben auch denen Beifall, *συνευδοκοῦσι*, welche jene bösen Stücke gleichsam als ihr Gewerbe betreiben, *τοῖς πράσσουσι*, und bezeigen damit ihr Wohlgefallen an Dingen, die nach ihrem eigenen Urtheil todeswürdige Verbrechen sind. Mit Recht erinnern hier etliche Ausleger an die theoretische Vertheidigung der Päderastie, Rachsucht und anderer Laster in den Schriften alter heidnischer Philosophen. Pejus est *συνευδοκεῖν;* nam qui malum patrat, sua sibi cupiditate abducitur etc.; sed qui *συνευδοκεῖ*, corde et ore, malitiae fructum habet ipsam malitiam, eaque pascitur, et suum reatum alieno cumulat aliosque in peccando inflammat. Pejor est, qui et se et alios, quam qui se unum perimit. Bengel.

Der Apostel hat das V. 18 angegebene Thema des Abschnitts V. 18—32 allseitig durchgeführt. Er hat auf die drei Grundschäden der Menschheit, des Heidenthums hingewiesen. Die Menschen haben Gott seine Ehre geraubt und dieselbe auf die Creatur übertragen. Sie dienen der Unreinigkeit und Unzucht, schänden ihre eigenen Leiber und einer des andern Leib, indem sie das natürliche Verhältniß des Mannes zum Weib verkehren. Sie verleugnen ihren Mitmenschen gegenüber alle Gerechtigkeit und Liebe. Und zwar sind die beiden letzten Versündigungen, die sich unter den Begriff *ἀδικία* im weiteren Sinn zusammenfassen, Folge und Strafe der ersten, der *ἀσέβεια*. Und indem sie durch Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit die Wahrheit niederhalten, die ihnen offenbar geworden, sind sie unentschuldbar und Kinder des Zorns. Es ist aber wohl zu beachten, daß der Apostel in dieser Weise nicht nur das Barbarenthum abmalt, nein, er beschreibt hier gerade die Welt, die er vor Augen hat, die römisch-griechische Culturwelt. Die hohe Culturstufe, welche die Welt zu seiner Zeit erreicht hatte, schloß einen so tiefen sittlichen Verfall in sich. Bei allem äußeren Glanz und Schein war inwendig Alles morsch und faul, voll Moders und Todtengeruchs.

Paulus redet in dem vorliegenden Abschnitt von den Menschen insgemein, von der natürlichen, Gott entfremdeten Menschheit. So

trifft diese seine Sittenschilderung auch das Geschlecht unserer Tage. Man kann den religiös-sittlichen Zustand der Welt, die wir vor Augen haben, und gerade der civilisirten Welt nicht besser characterisiren, als mit diesen Worten des Apostels. Es ist ein gottvergessenes, abgöttisches Geschlecht, das hier auf Erden lebt. Wer dankt noch Gott für seine Güte, welcher er Leben und Wohlthat verdankt? Die Religion, das ist die Pseudoreligion der Welt ist Creaturvergötterung. Die Welt vergöttert ihre Großen, ihre Helden, vergöttert sich selbst, die eigene Kraft, Weisheit, Tüchtigkeit, die eigenen Leistungen und Errungenschaften. Auch die philosophische Gottesbetrachtung und Gottesverehrung ist nichts Anderes, als Umsetzung Gottes in das Bild eines schwachen, sterblichen Menschen. Man mißt Gott und göttliche Dinge nach menschlichem Maßstab. Das Geschlecht dieser Zeit ist ein ehebrecherisches Geschlecht. Woran die Welt sich weidet und vergnügt, das ist Fleischeslust, Augenlust, Schande und Unflätherei. Die fleischliche Begier der lüsternen Menschen wird nicht mehr durch die gemeine Hurerei gesättigt, sondern verlangt nach außergewöhnlichem, raffinirtem Kitzel und Genuß. Die Unnatur, die widernatürliche Unzucht hat nur eine andere Form und Gestalt angenommen, als zur Zeit der Apostel. Es ist ein mörderisches Geschlecht, unter dem wir leben. Habgier, unersättlicher Geiz, der keine Rücksichten kennt, ist die Triebfeder des geschäftlichen Lebens. Man läßt den Nächsten nicht neben sich leben, Jeder sucht emporzukommen, indem er Andere ruinirt und niedertritt. Es ist eitel Hohn und Spott, wenn die Welt Humanität, allgemeine Menschenliebe auf ihre Fahne schreibt. Und dieser Strom des Verderbens treibt unaufhaltsam vorwärts. Man kann diesem Unwesen nicht mehr wehren und steuern. Alle Reformversuche sind ein Schlag ins Wasser. Die Menschen sind wie mit eisernen Fesseln an die Ungerechtigkeit angekettet. Woher das? Es ist ein Verhängniß, das über dem Thun und Treiben der Menschenkinder waltet. Gott hat sie in diesen verwerflichen Sinn dahingegeben. Das Gottesbewußtsein und Sittlichkeitsbewußtsein ist in diesem entarteten Geschlecht noch nicht ganz erloschen. Man vernimmt noch Stimmen, welche dem Zeugniß geben, was vor Gott und Menschen Rechtens ist. Aber was noch von Wahrheit vorhanden ist, dient nur dazu, den Widerspruch hervorzurufen, die Menschen anzustacheln, das Widerspiel von dem zu thun, was Rechtens ist. Und darum haben die Menschen keine Entschuldigung. Und so treibt die Welt unaufhaltsam dem Abgrund zu, dem Tag des Zorns und gerechten Gerichts Gottes.

Wir können schließlich den Inhalt dieser ersten Lehrdarlegung unsers Sendschreibens, 1, 18—32, in folgende Summa zusammenfassen:

Gottes Zorn vom Himmel wird offenbar über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche den wahren, lebendigen Gott, der sich ihnen zu erkennen gegeben, verleugnet haben und darum nach Gottes gerechtem Verhängniß in greulicher Unzucht ihre eigenen Leiber schänden und einander Schande und Schaden anthun, welche wider die eigene Natur, wider das eigene Gefühl und bessere Gewissen sündigen und freveln und darum keine Entschuldigung haben.

Zweites Capitel.

2, 1—5. Das richtige Urtheil für sich allein entschuldigt nicht, sondern mehrt nur die Schuld.

Darum bist du ohne Entschuldigung, o Mensch, jeder der da richtet. Denn damit, daß du den Andern urtheilst, verurtheilst du dich selbst; denn dasselbe verübst du, der da richtet. Wir wissen aber, daß das Urtheil Gottes in Wirklichkeit ergeht über die, so Solches verüben. Meinest du aber, o Mensch, der da richtet die Solches verüben und thut es doch, daß du dem Urtheil Gottes entfliehen werdest? Oder verachtest du den Reichthum seiner Gütigkeit und Geduld und Langmuth, indem du verkennst, daß Gottes Güte dich zur Buße führt? Vielmehr nach deiner Verstocktheit und deinem unbußfertigen Herzen häufest du dir selbst den Zorn am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes.

Der Apostel hat den tiefen sittlichen Verfall der Heidenwelt aufgedeckt. Jetzt greift er Einen Menschen aus der Masse heraus und ruft dem zu: „Darum bist du ohne Entschuldigung, o Mensch!“ Dieser Eine Mensch repräsentirt aber, wie der Beisatz πᾶς ὁ κρίνων, „jeder der da richtet“ zeigt, eine ganze Classe von Menschen. Mit solchen Menschen geht der Apostel jetzt ins Gericht, die sich gleichsam ein Gewerbe daraus machen und sich etwas darauf zu gute thun, daß

sie richten, über Andere ein Urtheil fällen. Und zwar ist, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein absprechendes, verdammendes Urtheil gemeint. Diese Leute, mit denen Paulus hier handelt, strafen, verurtheilen Andere um ihrer bösen Werke willen. Ein solcher Mensch aber, der Andere aburtheilt, ist ohne Entschuldigung, wie dies nach 1, 20 von den Menschen insgemein gilt. Mit dem Διό, „Darum" weist der Apostel auf die unmittelbar vorhergehende Aussage 1, 32 zurück. Da war betont, daß die Menschen, obgleich sie die Rechtssatzung Gottes kennen, dennoch die zuvor genannten übeln Dinge verüben, ja sogar den Uebelthätern Beifall geben. Wer wider besseres Wissen und Gewissen sündigt und frevelt, hat keine Entschuldigung. Und darum ist auch ein Jeder unentschuldbar, der da Andere richtet. Wiefern, das erklären die beiden folgenden mit γάρ angeschlossenen Sätze. „Denn damit, daß du den Andern urtheilst, verurtheilst du dich selbst; denn dasselbe verübst du, der da richtet." Wir fassen das ἐν ᾧ im Sinn von ἐν τούτῳ, ὅτι, „damit, daß", nicht im Sinn von ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ, „worinnen", „worinnen du richtest", denn dann müßte man entsprechend dem folgenden τὰ αὐτά vielmehr den Plural ἐν οἷς erwarten. Ein solcher Mensch, der da richtet, verurtheilt mit diesem seinem Urtheil, das er über Andere ausspricht, sich selbst, dieweil er selbst eben das verübt, was er an Andern straft. Und so hat er wahrlich keine Entschuldigung, indem er mit seinem Thun nicht nur die eigene bessere Erkenntniß, sondern das ausdrücklich von ihm selbst geltend gemachte sittliche Urtheil, seine eigene Rede verleugnet. Der Apostel unterscheidet drei Classen von Ungerechten. Die Einen dienen der Unreinigkeit und Ungerechtigkeit, mit Verletzung ihres Gewissens, ohne daß sie gerade darauf denken, ihre bösen Thaten zu entschuldigen und zu rechtfertigen. Die Andern thun dasselbe und vertheidigen, beschönigen, loben sogar das, was, wie sie wohl wissen, verwerflich und des Todes würdig ist. 1, 32. Es gibt aber noch eine dritte Classe von Menschen, welche das Böse im Gegentheil strafen und verurtheilen, aber nur an Andern, nicht an sich selbst, welche ungescheut selber das thun, worüber sie Andern Vorhalt thun, und ihr Gewissen damit beschwichtigen, daß sie doch das richtige Urtheil besitzen und aussprechen. Und diese Dritten sind die Schlimmsten. 2, 1. Es könnte hier wohl Jemand die Frage aufwerfen, ob solche verblendete Menschen wirklich existiren? Doch die Sittenschilderung des Apostels entspricht genau der Wirklichkeit. Ja, es finden sich zu allen Zeiten solche faule, scheinheilige Moralisten und Sittenrichter, welche sich über die Bosheit Anderer entrüsten und ereifern, während sie selbst,

wenn nicht derselben, so doch anderer gleich schwer wiegender Frevel schuldig sind, welche an Andern Splitter richten und den Balken im eigenen Auge nicht sehen wollen. Und so verderbt ist das menschliche Herz, daß es sich selber einredet und schließlich auch glaubt, daß das richtige Wissen, Reden, Urtheilen das verkehrte Handeln ausgleiche und gut mache. Solches Schlages sind zumeist die Leute, welche die Welt als Tugendhelden und Propheten der Moralität bewundert und hoch preist.

Wie in dem vorigen Abschnitt das Doppelte hervorgekehrt war, daß die Menschen unentschuldbar und daß sie darum dem Zorn verfallen seien, so tritt auch hier zu dem *ἀναπολόγητος εἶ* der Hinweis auf das künftige Gericht hinzu. „Wir wissen aber", so bezeugt der Apostel im Namen aller Christen, „daß das Gericht Gottes in Wirklichkeit ergeht über die, so Solches verüben." Jedenfalls ist *δέ*, welches als *δὲ μεταβατικόν* zu nehmen, und nicht *γάρ* die beglaubigtere Lesart. *Τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ* ist das letzte, entscheidende Urtheil Gottes, welches Gott am Tag des Gerichts V. 5 abgibt, und zwar nach dem Zusammenhang das verdammende Urtheil Gottes; dies ergeht über die, welche die im vorhergehenden Abschnitt aufgezählten schlimmen Dinge verüben, also auch über die Menschen, welche Paulus hier vor Augen hat. Wer immer Böses thut, den trifft auch Gottes Urtheil, ob er auch an Andern das Böse straft. Die Näherbestimmung *κατὰ ἀλήθειαν*, das ist „in Wirklichkeit", „wahrhaftig", ähnlich wie *ἐν ἀληθείᾳ* Matth. 22, 16, *ἐπ' ἀληθείας* Marc. 12, 14, nicht „nach dem Maßstab der Wahrheit", bekräftigt diese Aussage und tritt einer Wahnvorstellung des Menschen entgegen, mit welcher sich der Apostel im Folgenden auseinandersetzt.

„Meinst du aber, o Mensch, der da richtet die Solches verüben und thut es doch, daß du dem Urtheil Gottes entfliehen werdest?" V. 3. Der vorher ausgesprochenen apostolischen Sentenz wird mit *δέ* der Wahn des Menschen, der da richtet, entgegengesetzt. Das Verbum *λογίζεσθαι* heißt eigentlich censere, urtheilen, dann aber auch, wie hier, opinari, meinen, wähnen. Jener Sittenrichter bildet sich ein, daß er für seine Person, das *σύ* ist betont, dem verdammenden Urtheil Gottes entfliehen, daß Gott mit ihm eine Ausnahme machen, daß der Vorzug des bessern Wissens und richtigen Urtheils an sich, trotz des widersprechenden Handelns, ihn vor dem Gericht Gottes bewahren, vor dem künftigen Zorn schützen werde. Aber nun richtet der Apostel an ihn die Frage und appellirt damit an sein Gewissen: Meinst du dies wirklich? Hält diese deine Meinung Stich? Es sollte

doch nicht zu schwer fallen, zu erkennen, daß dies eine vergebliche Hoffnung ist, daß man mit solchem grellen Widerspruch zwischen Reden und Thun vor Gott nicht bestehen kann.

Mit einem ἤ, wie es in Doppelfragen üblich ist, leitet der Apostel V. 4 eine zweite Frage ein und begegnet damit einer andern verkehrten Vorstellung. „Oder verachtest du den Reichthum seiner Gütigkeit, Geduld und Langmuth, indem du verkennst, daß Gottes Güte dich zur Buße führt?" Der Mensch, mit dem es Paulus hier zu thun hat, beruft sich etwa darauf, daß es ihm doch in der Gegenwart gut gehe, und zieht daraus den Schluß, daß Gott nichts wider ihn habe. Ja wohl, Gott erzeigt zur Zeit den Sündern den Reichthum seiner Gütigkeit, überhäuft dieselben mit Wohlthaten aller Art. Er läßt seine Sonne täglich aufgehen über Gute und Böse und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte. Und er ist über die Maaßen geduldig und langmüthig, verträgt (ἀνοχῆς) die Beleidigung, welche die Menschen ihm zufügen, und schiebt die Strafe hinaus. Worauf ist es aber mit solcher Güte Gottes abgesehen? Dieselbe führt die Sünder zur Buße, zur Sinnesänderung, *εἰς μετάνοιάν σε ἄγει*. Das geschieht wirklich a parte Dei. Wie die Wahrheit, die in den Werken der Schöpfung offenbar wird, die Menschen drängt und nöthigt, Gott die Ehre zu geben und ihm zu Gefallen zu leben, so schließt die reiche Güte Gottes, welche die sündigen Menschen in dieser Zeit der göttlichen Geduld und Langmuth genießen, die Nöthigung und den Impuls zur Buße in sich, zur Umkehr von ihren bösen Wegen. Doch wie nehmen die Menschen, und zwar die Menschen insgemein solche Wohlthat Gottes auf? Wie sie die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten, so verkennen sie, das heißt hier *ἀγνοεῖν*, wollen nichts davon wissen, daß die Güte Gottes sie zur Buße führt, und verachten also den Reichthum der göttlichen Gütigkeit, Geduld und Langmuth, ersticken gewaltsam den Eindruck, den Gottes Wohlthaten auf Herz und Gemüth machen. So muß schließlich auch die Erfahrung der göttlichen Güte dazu dienen, die Menschen unentschuldbar zu machen. Nur diejenigen, welche durch das einige Gnaden- und Rettungsmittel, durch Gottes Wort und Geist zur Buße geführt und wirklich bekehrt werden, öffnen damit auch ihr Herz dem Sonnenschein der göttlichen Güte und Liebe, von dem sie umfangen sind, und nehmen die Zeit der Geduld und Langmuth Gottes wahr zu ihrer selbst Besserung, zum Heil ihrer Seele. Insonderheit aber erweist sich ein solcher Mensch, der Andere richtet, nur nicht sich selbst, als Verächter der göttlichen Güte, Geduld und Langmuth. Und nun fragt ihn der Apostel, und auch diese Frage ist

ein Appell an sein Gewissen: Wie? Du verachtest den Reichthum der göttlichen Gütigkeit 2c.? Das wagst du? Das nimmst du auf dich? Du unterfängst dich, dem großen, allgütigen, geduldigen, langmüthigen Gott Trotz zu bieten?

Mit einer affirmativen Aussage schließt die Auseinandersetzung mit dem *ἄνθρωπος ὁ κρίνων* ab. „Vielmehr nach deiner Verstocktheit und deinem unbußfertigen Herzen häufst du dir selbst den Zorn am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes." V. 5. Der Mensch, welcher selber das Böse thut, das er an Andern straft, „läßt sich weder schrecken durch Gottes Gericht, das in der Zukunft droht, noch rühren durch Gottes Güte, die er in der Gegenwart erfährt". Hofmann. Statt Buße zu thun, von seinen bösen Werken zu lassen, häuft er vielmehr, *δέ*, nach seiner Verstocktheit, Herzenshärtigkeit, *σκληρότητα*, in welcher er sich aller Einwirkung der Güte Gottes widersetzt, nach seinem unbußfertigen Herzen sich selbst den Zorn. Er häuft Sünde auf Sünde, mißbraucht die reichen Gaben der göttlichen Güte zur Befriedigung seiner fleischlichen Lüste, nützt die Zeit der göttlichen Geduld und Langmuth zum Uebelthun aus, und auf diese Weise häuft er sich Zorn auf. Während Gott den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmuth an ihm erzeigt, sammelt er sich einen bösen Schatz des Zorns an, *θησαυρίζεις*. Und dieser Zorn entladet sich über ihm, wenn er sein Vollmaaß erreicht hat, an dem Tage des Zorns, an dem Tage, da Gottes Geduld und Langmuth ein Ende hat, da Gottes Güte dem Zorne Gottes Raum macht, an dem Tage, da das gerechte Gericht Gottes über alle Menschen offenbar wird.

Summa des Abschnitts 2, 1—5: **Diejenigen, welche nicht nur wider besseres Wissen sündigen, sondern sogar Andere richten und doch dasselbe thun, was sie an Andern strafen, sind vor Andern unentschuldbar und werden am wenigsten dem künftigen Zorn entrinnen.**

2, 6—16. Das unparteiische Gericht Gottes.

V. 6—10. Welcher vergelten wird einem Jeglichen nach seinen Werken, den Einen nach der Ausdauer im guten Werk Herrlichkeit und Ehre und unvergängliches Wesen, indem sie das ewige Leben suchen; denen aber, welche eigenwillig sind und der Wahrheit nicht gehorchen, gehorchen aber der Ungerechtigkeit, Grimm und Zorn. Trübsal und Angst über jede Seele eines Menschen, der das Böse voll-

bringt, des Juden vornehmlich und auch des Griechen; Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden einem Jeden, der das Gute wirkt, dem Juden vornehmlich und auch dem Griechen.

„Welcher vergelten wird einem Jeglichen nach seinen Werken." V. 6. Eben darin erzeigt sich Gottes Gerechtigkeit im Gericht. Paulus liebt es, auch einen selbstständigen, wichtigen Gedanken mittelst eines Relativs an die vorhergehende Aussage anzuschließen. Wir können auch verdeutschen: Und der, nämlich Gott, wird einem Jeden nach seinen Werken vergelten. Dieser Satz wird in utramque partem, nach Seiten der guten und der bösen Werke weiter ausgeführt. Es heißt V. 7: *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον.* Das Prädicat *ἀποδώσει* gilt selbstverständlich auch für diese Näherbestimmung des 6. Verses. Es fragt sich aber, welcher oder welche der hier verzeichneten Accusative als Object zu diesem Prädicat gehören. Die vorstehenden Worte werden von den Auslegern verschieden construirt. Die meisten, z. B. Meyer, Weiß, Philippi, Godet, Luthardt und auch schon ältere, fassen *τοῖς* — *ζητοῦσι* als Einen Ausdruck und lassen dann *ζωὴν αἰώνιον* von *ἀποδώσει* abhängen, übersetzen also: „denen, welche in Geduld guten Werks nach Herrlichkeit und Ehre und unvergänglichem Wesen trachten, (wird er) ewiges Leben (entgelten)". Doch wie in der Parallelaussage V. 10 *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη*, so dient offenbar hier, V. 7, *δόξα καὶ τιμὴ καὶ ἀφθαρσία* zur Bezeichnung dessen, was den Menschen an jenem Tage von Gott zu Theil wird. Und *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* entspricht augenscheinlich dem *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* V. 6, bezeichnet also die Norm der göttlichen Vergeltung, nicht die Norm des menschlichen Strebens, wie man sich denn auch schwer vorstellen kann, wie das Streben nach dem ewigen Leben durch Werke normirt sein sollte. Der letztere Grund spricht auch gegen die von Bengel und Andern befürwortete Zusammenfassung des *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* für sich allein mit *τοῖς μέν*, in dem Sinn von „denen, welche nach der Beharrung im guten Werk geartet sind". Die Verbindung des Artikels mit einem von *κατά* regierten Substantiv ist ohnedies sonst nicht nachweisbar. Der Grieche sagt wohl *οἱ ἐξ ἔργων*, aber nicht *οἱ κατὰ ἔργα* u. dgl. Wir nehmen daher mit Hofmann *τοῖς μέν* als selbstständigen Ausdruck, *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν* als Object zu *ἀποδώσει*, *ζωὴν αἰώνιον* als Object zu *ζητοῦσι* und verstehen die apostolische Aussage dahin, daß Gott den Einen gemäß der Ausdauer im guten Werk Herrlichkeit

und Ehre und unvergängliches Wesen entgelten wird, indem sie das ewige Leben suchen. Daß dem *τοῖς μέν* V. 7 kein einfaches *τοῖς δέ* V. 8 entspricht, steht dieser Erklärung nicht im Wege, da die Kehrseite V. 8 durchweg anders geformt ist. Und wenn die letzten Worte *ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον* überhaupt einen passenden Sinn geben, so kann man auch nicht sagen, daß sie bei unserer Fassung schleppend nachhinkten. So wird also der Gott, der an jenem Tage einem Jeglichen nach seinen Werken vergelten wird, den Einen nach ihren guten Werken Gutes entgelten. Paulus schreibt indeß nicht *κατ' ἔργα ἀγαθά*, sondern *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ*, indem er mit dem Singular das gesammte einheitliche Lebenswerk als ein gutes bezeichnet und hervorhebt, daß die Betreffenden im Guten ausharren bis ans Ende. Solchem anhaltenden, guten Werk gemäß wird ihnen Gott dereinst zuerkennen und zuertheilen *δόξαν*, Herrlichkeit, die Gerechten werden im Reich ihres Vaters helle leuchten wie die Sonne, Matth. 13, 43; *τιμήν*, Ehre, wir werden mit Christo herrschen, 2 Tim. 2, 12; unvergängliches Wesen, die reinen, unbefleckten und darum unverwelklichen und unvergänglichen Güter der zukünftigen Welt, vgl. 1 Petr. 1, 4. Das sind drei Seiten, drei Hauptzüge des ewigen Lebens. Die Menschen, von denen hier die Rede ist, suchen das ewige Leben, trachten ernstlich darnach, selig zu werden, wie dies ihr Eifer im Guten beweist, und so finden sie auch schließlich, was sie suchen. Die Kehrseite, was betreffs derer, die Böses thun, zu bemerken ist, fügt der Apostel nicht in die Structur des vorigen Satzes, V. 6. 7, ein, sondern gibt dem einen selbstständigen Ausdruck, indem er fortfährt: *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ θυμὸς καὶ ὀργή.* V. 8. *Οἱ ἐξ ἐριθείας* ist allerdings eine gebräuchliche griechische Redeweise, entsprechend dem *ὁ ἐκ πίστεως, οἱ ἐκ περιτομῆς, οἱ ἐκ νόμου*, Röm. 3, 26. 4, 12. 14. Diejenigen sind gemeint, deren sittliche Beschaffenheit und Verfassung von der *ἐρίθεια* herrührt. *Ἐρίθεια* ist von *ἔριθος*, Lohnarbeiter, abgeleitet und bedeutet Lohnsucht, Bestechung und dann allgemeiner Eigennutz, Selbstsucht, Eigenwilligkeit, nicht aber, wie vielfach angenommen wird, Parteitreiben oder Ränkesucht, Streitsucht. Das hat Cremer in seinem Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität aus dem profanen griechischen Sprachgebrauch nachgewiesen. Jene allgemeinere Bedeutung paßt auch an allen neutestamentlichen Stellen, in denen das Wort vorkommt, Gal. 5, 20; 2 Cor. 12, 20; Phil. 1, 16; 2, 3; Jac. 3, 14. 16. In unserer Stelle sind *οἱ ἐξ ἐριθείας* die Eigenwilligen, welche überall

„ihr schlechtes Ich geltend machen", Hofmann, und welche darum der Wahrheit, die diesem ihrem verderbten Ich zuwider ist, nicht gehorchen, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, die ihnen innerlich verwandt und darum genehm ist. Es ist hier die Wahrheit auf sittlichem Gebiet gemeint, ähnlich wie Eph. 4, 21; 6, 14, das, was betreffs des Verhaltens des Menschen das Rechte und Gottes Wille ist; die Eigenwilligen widerstreben dieser Wahrheit, gleichviel ob sie ihnen durch die natürliche Offenbarung oder durch das Wort kund geworden ist. Denen, welche also gesinnt und geartet sind und so der Ungerechtigkeit dienen, wird an jenem Tage Grimm und Zorn zu Theil werden; *θυμός*, Aufwallung, excandescentia, verstärkt den Begriff *ὀργή*.

Die Aussage von der doppelten Vergeltung wiederholt sich V. 9 und 10, nur in umgekehrter, chiastischer Ordnung. „Trübsal und Angst über jede Seele eines Menschen, der das Böse vollbringt." Der Grimm und Zorn Gottes bringt über die Uebelthäter „Trübsal und Angst", wie Luther gut verdeutscht hat, eigentlich Drangsal und Bedrängniß. Die *στενοχωρία* ist der äußerste Grad der *θλίψις*, wie man aus 2 Cor. 4, 8 ersieht: *ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι*, „in Allem gedrückt, doch nicht erdrückt". Der Gottlose weiß sich am Tage des Gerichts nicht zu lassen, weiß nicht, wo aus, wo ein. „Wo soll ich fliehen hin?" Beides, *θλίψις* und *στενοχωρία*, trifft den ganzen Menschen, nach Leib und Seele. Solche schwere Bedrängniß wird kommen, es ist *ἔσται* zu ergänzen, über jede Seele eines Menschen, der das Böse vollbringt, *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου*, das heißt nach Analogie des hebräischen כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם über jede einzelne Person. Vgl. Röm. 13, 1: *Πᾶσα ψυχή*, „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit" 2c. „Herrlichkeit aber und Ehre und Friede (wird zu Theil werden) einem Jeden, der das Gute wirkt." Statt *ἀφθαρσία* heißt es hier *εἰρήνη*, das ist so viel wie das hebräische שָׁלוֹם, Heil, vollendetes Heil, vollkommenes Wohl und Wohlbefinden. Das Thun des Bösen wird V. 9 mit *κατεργάζεσθαι*, das Thun des Guten V. 10 mit dem einfachen *ἐργάζεσθαι* bezeichnet; „denn der Mensch bringt es weiter im Bösen, als im Guten". Luthardt. Beiden Sätzen fügt aber der Apostel noch die Bemerkung bei, daß, was er hier sagt, von Juden und Griechen gelte, und zwar von den Juden vornehmlich; dem ersten Satz *Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος*, dem zweiten *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*. Die Vergeltung Gottes ist allgemein, betrifft Juden und Griechen, sowohl was die Vergeltung des Bösen, als die des Guten anlangt. Doch haben die

Juden auch hier eine Prärogative vor den Heiden. Den Juden hat sich Gott insonderheit offenbart, die haben Gesetz und Verheißung, denen wird zuerst das Evangelium gepredigt, 1, 16; so werden sie auch im Gericht Gottes den Vortritt haben, sie sind der erste und nächste Gegenstand des göttlichen Richtens.

Der Apostel lehrt also in diesem Abschnitt, 2, 6—10, eine Vergeltung nach den Werken, nach den guten Werken sowohl, wie nach den bösen. Die Aussage, daß die Uebelthäter Gottes Zorn und Grimm treffen werde, hat nichts Auffälliges, aber an dem andern Satz, daß Gott denen, die Gutes thun, gemäß ihrer Ausdauer im guten Werk mit dem ewigen Leben vergelten werde, hat man Anstoß genommen. Fritzsche urtheilt ganz naiv, der Apostel sei hier in seinem Eifer um die guten Werke zu weit gegangen und mit sich selbst in Widerspruch gerathen, indem das, was er hier schreibt, nicht mit 3, 20 und überhaupt nicht mit seiner Lehre von der Rechtfertigung übereinstimme. Die späteren lutherischen Theologen haben zumeist nach dem Vorgang von Melanchthon und Flacius, um diese Schwierigkeit zu vermeiden und papistische Folgerungen auszuschließen, den vorliegenden apostolischen Ausspruch als phrasis legalis oder sententia legalis bezeichnet; sie meinten, Paulus rede hier vom Standpunkt des Gesetzes aus, der durch das Evangelium „corrigirt“ sei, oder er rede conditionaliter: wenn es solche Menschen geben würde, die es eben nicht gibt, welche nur Gutes thäten bis zuletzt und das Gesetz vollkommen erfüllten, so würde Gott denen ihre guten Werke mit dem ewigen Leben lohnen. Aber das Futurum *ἀποδώσει*, „er wird vergelten“, ist, um mit Godet zu reden, „keine Bedingungsform“. Der Apostel redet hier apodictisch von dem, was am Tage des Gerichts wirklich geschehen wird. Und so wie hier, so redet die Schrift an vielen Orten von der künftigen Vergeltung. Ps. 62, 13 heißt es nach der Septuaginta: *ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ;* Prov. 24, 12: *ὃς ἀποδίδωσι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Christus spricht Matth. 16, 27: „Es wird des Menschen Sohn kommen in seiner Herrlichkeit . . . und dann wird er einem Jeden vergelten nach seinem Thun“, *καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.* Aehnlich Joh. 5, 29: „Und werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Uebels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts.“ Paulus schreibt 2 Cor. 5, 10: „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein Jeglicher empfahe, nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse.“ Vgl. Gal. 6,

7—9. Eph. 6, 8. Col. 3, 24. In der Offenbarung St. Johannis kündigt der HErr an: „*Und ich werde euch geben einem Jeglichen nach euren Werken.*" Apok. 2, 23. Und Apok. 20, 12 lesen wir: „*Und es wurden gerichtet die Todten nach ihren Werken.*" Das sind alles offenbar keine hypothetischen, sondern kategorische Aussagen. Der HErr, und zwar gerade Christus der HErr wird factisch am jüngsten Tag einem Jeden vergelten nach seinen Werken, nach dem er bei Leibes Leben gehandelt hat, es sei gut oder böse. Die Werke der Menschen erscheinen in der Schrift durchweg als die thatsächliche Norm des Gerichts. Es fragt sich nur, wie dies zu verstehen ist, insonderheit hinsichtlich der guten Werke. Da ist zuvörderst zu beachten, daß der Begriff der Norm nicht nothwendig den Begriff der Verdienstlichkeit in sich schließt. Wohl verdienen sich die Gottlosen, wie dies die Schrift sonst bezeugt, z. B. Röm. 6, 23, mit ihren bösen Werken die Hölle, nicht aber umgekehrt die Frommen mit ihren guten Werken die Seligkeit. Allerdings wird uns Alles, was wir hienieden Gott und Christo zu Liebe thun und leiden, im Himmel entgolten und wir können auch sagen: wohl belohnet werden. Matth. 5, 12. Aber, wie Calvin richtig bemerkt, stulta consequentia est, ex mercede statuere meritum. Zum Andern besagt das *κατά, κατὰ τὰ ἔργα* keinesweges, daß das, was Gott entgilt und gibt, dem Maaß und Werth nach stets genau dem, was der Mensch gethan, entsprechen müsse. Wohl ist Tod, Zorn und Verdammniß die adäquate Strafe für die bösen Thaten der Menschen, und ein Richter würde ungerecht handeln, wenn er einem Missethäter eine härtere Strafe zudictirte, als er verdient hat. Umgekehrt aber steht es im freien Ermessen des Richters, wie hoch er den Lohn für die guten Werke ansetzen will, und es widerspricht nicht der Gerechtigkeit, wenn derselbe hier seine Güte walten läßt und auch geringere Werke reichlich und überschwänglich belohnt. Wir wissen, daß der Lohn Gottes, der Lohn der Ewigkeit unsere Werke weit, weit überragen wird. Calov bemerkt nach Grotius: Hoc interest, quod poena non potest per justitiam excedere mensuram criminis: praemium autem, si accedat dantis liberalitas, potest esse majus, quam quantum facta per se valeant. Vergeltung nach Norm der Werke bedeutet an sich nichts Anderes, nichts mehr und nichts weniger, als daß Gott Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem erwidern wird. Bonis factis bona, malis factis mala Deus reddet. Und das ist freilich ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit. Vgl. 2 Thess. 1, 5. 6. Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen und näher zusehen, welches die Personen sind,

die da Gutes thun und die da Böses thun, und welche Paulus an unserer Stelle und die Schrift an den angeführten Parallelstellen im Auge hat. Christus selbst gibt uns näheren Aufschluß darüber, wie er das meint, wenn er sagt, daß er einem Jeden nach seinen Werken vergelten werde, in jener solennen Beschreibung des jüngsten Gerichts Matth. 25, 31—46. Wenn des Menschen Sohn in seiner Herrlichkeit kommen und sich auf den Richtstuhl setzen wird, dann wird er einerseits diejenigen, welche sich in Werken der Barmherzigkeit, überhaupt in guten Werken geübt haben, willkommen heißen, beloben und mit sich ins ewige Leben führen, andrerseits die, welche nichts Gutes, sondern nur Uebels gethan, von sich weisen, in das höllische Feuer verweisen. Aber der HErr gibt nun in diesem Zusammenhang genauen Bescheid über Art und Beschaffenheit der beiderlei Menschenclassen. Die Einen, welche zu seiner Rechten stehen und Gutes gethan haben, gleichen den Schafen, das sind die Schafe seiner Heerde, seine Gläubigen; die Andern, welche zur Linken stehen und Uebels gethan haben, gleichen den Böcken, das sind die, welche Christo fremd und feind waren, die Ungläubigen. Was über die Stellung zu Christo an jenem Tage, was über Seligkeit und Verdammniß entscheidet, das ist Glaube und Unglaube. Der Glaube bringt aber nothwendig gute Früchte hervor, erweist sich nach außen, vor den Menschen in allerlei guten Werken, während die Ungläubigen in ihren Sünden bleiben und leben und der Ungerechtigkeit dienen. Und so wird der HErr im jüngsten Gericht, welches ein öffentlicher Handel ist, den Glauben der Seinen aus ihren Werken erweisen und damit seine Entscheidung vor aller Welt rechtfertigen; und wird mit dem ewigen Leben, welches er den Gläubigen gibt oder, was dasselbe ist, das da aus Gnaden gegeben wird, zugleich die guten Werke, die Glaubenswerke der Seinigen belohnen, während die Ungläubigen, die in ihren Sünden gelebt haben und gestorben sind, in der ewigen Pein den verdienten Lohn ihrer bösen Werke empfangen werden. So stimmt, was Paulus im vorliegenden Abschnitt und die Schrift überhaupt von der Vergeltung der Werke, insonderheit der guten Werke sagt, gar wohl zu dem, was Paulus sonst und die Schrift überhaupt von der Ursache der Seligkeit und Verdammniß lehrt. Man nehme noch hinzu, daß nach der Schrift der Glaube und alle guten Werke der Gläubigen Werk und Wirkung der göttlichen Gnade sind; so fällt aller Schein dahin, als ob mit der Vergeltung der Werke der Gnade Gottes Abbruch geschähe, indem eben Gott in und mit der Belohnung der guten Werke nur sein eigenes Werk krönt. Die hier gegebene Erklärung der apostolischen Aussage

2, 6—10 findet nicht nur unter den neueren Auslegern ihre Vertreter, z. B. Philippi, Luthardt, sondern kann auch als die genuin lutherische bezeichnet werden. Körner, der Mitverfasser der Concordienformel, exegesirt in seinem *Commentar zum Römerbrief die Worte* Pauli folgendermaßen: Sententia haec est, quod Deus justis sit daturus bona, injustis vero inflicturus poenam: qui vero justi sint, ex evangelio explicandum est. Nam justi sunt fide justificati, qui credunt in filium Dei et edunt postea fructus spiritus bonos, qui sunt opera bona. Injusti vero et damnati sunt, qui non credunt: horum opera ut mala sunt, ita aeternam poenam ipsa merentur. Deus vero *justis donabit vitam aeternam, non propter ipsorum* opera, sed propter mediatorem Christum, in quem credunt; eorum tamen opera commendabit et ornabit praemiis, eo, quod ex Deo sint et fide facta; malos autem afficiet poenis, ii enim carent fide. Die Apologie der Augsburgischen Confession aber läßt sich im 3. Artikel, Müller S. B. S. 148, über diesen Handel also vernehmen: „Aber die Schrift nennt das ewige Leben einen Lohn, nicht daß Gott *schuldig sei um die Werke das ewige Leben zu geben, sondern nachdem* das ewige Leben sonst gegeben wird aus andern Ursachen, daß dennoch damit vergolten werden unsere Werke und Trübsale, obschon der Schatz so groß ist, daß ihn Gott uns um die Werke nicht schuldig wäre. Gleichwie das Erbtheil oder alle Güter eines Vaters dem Sohn gegeben werden und sind eine reiche Vergleichung und Belohnung seines Gehorsams, aber dennoch empfähet er das Erbe nicht um seines Verdienstes willen, sondern daß es ihm der Vater gönnet als ein Vater 2c. Darum ist es genug, daß das ewige Leben deshalb werde ein Lohn genennet, daß dadurch vergolten werden die Trübsale, so wir leiden, und die Werke der Liebe, die wir thun, ob es wohl damit nicht verdienet wird. Denn es ist zweierlei Vergelten, eins, das man schuldig ist, das andere, das man nicht schuldig ist. Als, so der Kaiser einem Diener ein Fürstenthum gibt, damit wird vergolten des Dieners Arbeit und ist doch die Arbeit nicht würdig des Fürstenthums, sondern der Diener bekennt, es sei ein Gnadenlehen. Also ist uns Gott um die Werke nicht schuldig das ewige Leben; aber dennoch so er's gibt um Christus willen den Gläubigen, so wird damit unser Leiden und Werk vergolten." Die Apologie fügt dann noch hinzu, daß nach dieser Regel auch der Spruch Röm. 2, 6 ff. zu verstehen sei. Es ist wohl zu beachten, daß unser Bekenntniß hier, genau wie Paulus 2, 7 und 2, 10, das ewige Leben selbst, nicht nur besondere Gaben und Grade der Herrlichkeit, als Lohn und Vergeltung der guten Werke bezeichnet.

Schließlich lenken auch die späteren Dogmatiker und Exegeten, nachdem sie sich abgemüht, dem einfachen Wortlaut eine hypothetische Fassung abzugewinnen, in das rechte Geleise ein und stellen jener unhaltbaren Fassung, oft ganz unvermittelt, die richtige Exegese zur Seite. Sie bemerken fast sämmtlich, daß die guten Werke, die Gott vergelten wird, als signa et testimonia fidei salvificae in Betracht kommen. Calov schreibt: Secundum opera fiet — also de facto fiet — *ἀπόδοσις*, non vero secundum merita operum, nec propter opera. Nam etiamsi malis operibus debeatur retributio, vi justitiae divinae, quibus meremur mortem, Rom. 1, 32; 6 ult., bona tamen opera non merentur vitam. . . . Cum retributurum Deum secundum opera dicit (apostolus), recte utique contra Pontificios observant nostrates, aliud esse secundum opera, id est secundum testimonium operum, quae de interiore fide et incredulitate testantur, aliud vero propter opera, id est propter meritum operum aliquid reddere. . . . Recte etiam notant, nuspiam dici *διὰ τὰ ἔργα*, propter opera, sed *κατὰ τὰ ἔργα*, secundum operá, quia opera erunt quidem manifesta *δικαιοκρισίας* regula, non autem proportionata meritorum norma. Nec minus observatur probe a nostris, quod sacra scriptura non utatur verbo *ἀντιδόσεως*, quod ad mercedem proprie dictam quadam specie trahi posset, sed *ἀποδόσεως*, quod generale est, ac tum etiam locum habet, cum Deus ex gratia non merita nostra, sed sua dona coronat. Und bei Gerhard, Loci theol., XVIII, C. 8, § 116, lesen wir: Ex illa fide postea bene operamur ac nos Christo vere insitos esse demonstramus; in iisdem operibus, tamquam in via, ad ultimam vitae aeternae possessionem ambulantes eandem ex gratia per fidem tandem consequimur, quo sensu illud *ζητεῖν τὴν δόξαν καὶ ὑπομονὴν καὶ ἀφθαρσίαν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ* accipiendum erit, si ad renatos transferatur, sicque bona opera sunt via regni, non causa regnandi, ut Bernhardus loquitur. Ferner § 114: Operibus mercedem (gratiae) dari concedimus, propter opera eandem dari negamus; conditionem operis ad mercedem requiri concedimus, causalitatem vero operis intercedere negamus. Wenn Gerhard auch die Worte 2, 7 anders construirt, als wir gethan, so bezieht er doch hier ganz richtig die Rede des Apostels auf die Wiedergeborenen, die Gläubigen und das, was denselben am Tage des Gerichts wirklich zu Theil wird.

Noch Eins haben wir betreffs des nexus rerum zu bemerken. Es ist an dem, worauf manche Ausleger aufmerksam machen, daß Paulus in dem ersten Hauptheil dieses Briefes, 1, 18—3, 20, den

sittlichen Zustand der Menschen, Heiden und Juden, vor und abgesehen von der Erlösung durch Christum beschreibt. Aber er ist nun bei dieser Darlegung 2, 5 auf das Endgericht zu reden gekommen und verweilt etwas bei diesem Thema, 2, 6—16. Und da setzt er selbstverständlich das, was dem Ende und Endgericht vorangegangen, die Erlösung durch Christum, den Lauf und die Wirkung des Evangeliums, also auch die Thatsache, daß allein das Evangelium, der Glaube an Christum die Menschen zu guten Werken tüchtig und geschickt macht, als den Christen wohl bekannt voraus. Er läßt sich hier nicht weiter darauf ein, nachzuweisen, wie es bei den Menschen zu guten Werken kommt, sondern indem er die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts, das sich auf Böse und Gute erstreckt, hervorkehrt, weist er einfach auf das Factum hin, daß es Menschen gibt, die wirklich Gutes thun und im Guten ausharren bis zuletzt. Wenn man aber einmal die Frage aufwirft, die man nicht ganz abweisen kann, was das für Leute sind, die da Gutes thun, so ist die Antwort aus dem Zusammenhang der christlichen Lehre zu erholen; qui vero justi sint, ex evangelio explicandum est. Körner.

V. 11—16. Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person. Denn so Viele ohne Gesetz gesündigt haben, die werden ohne Gesetz auch verloren gehen, und so Viele mit Gesetz gesündigt haben, die werden durch das Gesetz gerichtet werden. Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden. Denn so oft, als die Heiden, die doch das Gesetz nicht haben, von Natur die Gebote des Gesetzes thun, so sind diese, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, als die da erweisen des Gesetzes Werk als geschrieben in ihren Herzen, indem zugleich ihr Gewissen Zeugniß gibt und die Gedanken unter einander Anklage führen oder auch Entschuldigung, an dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium durch JEsum Christum.

Der Apostel hatte zuletzt hervorgehoben, daß Gott, wenn er einem Jeden nach seinen Werken vergelten wird, zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied macht. Und eben diese Gleichstellung der Juden mit den Heiden begründet er nun V. 11 mit der allgemeinen Sentenz, daß bei Gott kein Ansehen der Person ist. Der Ausdruck

πρόσωπον λαμβάνειν, von dem *προσωποληψία* abgeleitet ist, entspricht dem hebräischen נָשָׂא פָּנִים und bedeutet „das Angesicht oder die Person annehmen oder ansehen", „Jemanden beachten", „begünstigen", wird aber im Neuen Testament nur malo sensu gebraucht, von parteiischer Rücksichtnahme, die sich durch die äußere Erscheinung, durch äußere Vorzüge bestimmen und bestechen läßt. Gott wäre parteiisch, wenn er sich in seinem Gericht durch die äußeren Vorzüge, welche die Juden vor den Heiden haben, beeinflussen ließe. Aber dies ist nicht der Fall. Der folgende Doppelsatz V. 12 erweist speciell die Unparteilichkeit Gottes. So Viele ohne Gesetz, *ἀνόμως*, das ist, ohne im Besitz eines positiven Gesetzes zu sein, gesündigt haben, und damit sind offenbar Heiden gemeint, die werden ohne Gesetz, ohne daß sie nach der Norm eines positiven Gesetzes gerichtet werden, auch verloren gehen. Paulus schreibt *ἥμαρτον*, „sie haben gesündigt", indem er sich auf den Standpunkt des Endgerichts versetzt und von da rückwärts blickt. Das *καί* vor *ἀπολοῦνται* zeigt an, daß das künftige Geschick dieser Gesetzlosen ihrer Versündigung entsprechen wird. So Viele dagegen mit Gesetz, das heißt, bei dem Besitz eines positiven Gesetzes gesündigt haben, und das gilt von den Juden, die werden durch das Gesetz, nach der Norm dieses ihres Gesetzes gerichtet und verurtheilt werden. Denn mit dem *κρίνειν* ist hier offenbar ein verurtheilendes Richten gemeint. Während man *ἐν νόμῳ*, dem *ἀνόμως* entsprechend, am besten als adverbiale Näherbestimmung faßt, wird mit *διὰ νόμου* sicher auf das bestimmte Gesetz der Juden hingewiesen, wie denn das artikellose *νόμος* gar oft dieses Concretum, das mosaische Gesetz bezeichnet. Also ob mit oder ohne Gesetzesbesitz, ob Heide oder Jude, beidemal verfällt der Sünder dem Gericht Gottes. Und die Prärogative der Juden vor den Heiden, daß die Juden das offenbarte und geschriebene Gesetz überkommen hatten, wird diese, wenn sie das Gesetz übertreten, keinesweges dem Strafurtheil Gottes entnehmen; die Gesetzesübertreter werden vielmehr durch das Gesetz gerichtet und verdammt werden. Die letztere Aussage, also V. 12b, wird nun wieder, V. 13, mit einer allgemeinen Sentenz, nämlich damit bestätigt, daß es bei Gott nicht auf das Hören, sondern auf das Thun des Gesetzes ankommt. Der Apostel sagt hier von Hörern des Gesetzes, weil sich bei den Juden der Gesetzesbesitz gerade darin documentirte, daß sie alle Sabbathe in ihren synagogalen Versammlungen das Gesetz vorlesen hörten. Auf dieses Hören des Gesetzes thaten sie sich auch etwas zu gute. Aber die das Gesetz nur hören, sind um dieses bloßen Hörens willen nicht bei Gott, nach Gottes

Urtheil gerecht. Vielmehr werden nur die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden. Das δικαιοῦσθαι ist hier offenbar, dem hebräischen הִצְדִּיק entsprechend, als actus forensis vermeint. Nur die das Gesetz thun, werden von Gott als gerecht erklärt.

Es ist, wie bemerkt, ein allgemeiner Grundsatz, den der Apostel V. 13 aufstellt. Und so faßt man das δικαιωθήσονται gewöhnlich als das Futur der logischen Folge und übersetzt es mit dem Präsens. Und man merkt hierzu wohl an, der vorliegende Ausspruch Pauli enthalte nur eine abstracte Regel, sei hypothetische Rede, wenn wirklich ein Mensch das Gesetz thun, das ist ganz und voll erfüllen würde, so würde er dann auch bei Gott als gerecht gelten, nun aber gebe es keine solche Menschen, und weil also kein Fleisch durch des Gesetzes Werke gerecht werde, so komme die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Das ist ja alles an sich ganz richtig. Aber es fragt sich, ob solche Erwägungen hier am Platze sind. Es ist zunächst zu beachten, daß der Apostel an unserer Stelle nicht, wie z. B. Röm. 10, 5 ff., Gal. 3, 11. 12, die Gerechtigkeit aus dem Gesetz, welche sich auf das Thun des Gesetzes gründet, der Gerechtigkeit des Glaubens entgegensetzt, sondern nur den Gegensatz zwischen Hören und Thun des Gesetzes hervorkehrt, nur betont, daß Gott den Menschen nicht nach dem Hören, sondern nach dem Thun des Gesetzes beurtheilt. Von der solennen Rechtfertigung und dem modus justificationis ist hier überhaupt nicht die Rede. Die Cardinalfrage, wie der Sünder vor Gott gerecht wird, vor Gott bestehen kann, wie der Sünder das Urtheil Gottes für sich gewinnt, einen gnädigen Gott gewinnt, wird erst später, von 3, 21 an, abgehandelt. Ferner bedenke man, daß der Apostel anderwärts, und zwar auch im Römerbrief und gerade auch in unserm Textcapitel, von Menschen sagt, welche thatsächlich das Gesetz erfüllen, die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachten. Röm. 8, 4; 2, 26. 27. Das sind die Christen, die Wiedergeborenen, 2, 29, die den Heiligen Geist haben, 8, 2. Die gläubigen Christen gelten in der Schrift als ποιηταὶ νόμου. Die Gläubigen wandeln in den Geboten Gottes, sind auch dem Gesetz Gottes von Herzen gehorsam; sie lieben Gott, und das ist die Liebe zu Gott, daß sie seine Gebote halten; und wenn sie auch das Gesetz nicht vollkommen erfüllen, so werden eben ihre Mängel mit der vollkommenen Gerechtigkeit Christi zugedeckt. Und diese Fassung des Begriffs „Thäter des Gesetzes" ist auch an unserer Stelle durch den Zusammenhang indicirt. Die Thäter des Gesetzes sind doch offenbar identisch mit den Personen, von denen der Apostel schon vorher gesagt hat, 2, 7 und 10, mit denen, die da Gutes thun und die

im guten Werk ausharren bis zuletzt. So merkt auch Philippi zu unserm Vers an, daß in der Kraft der rechtfertigenden Gnade das *ποιεῖν* des *νόμος* allerdings möglich sei. Sind aber die Gläubigen de facto Thäter des Gesetzes, so werden sie auch als solche von Gott anerkannt. Und mehr will auch im Grund das *δικαιοῦσθαι* an unserm Ort nicht besagen. Doch heißt es nun eben nicht *δικαιοῦνται*, sondern *δικαιωθήσονται*. Und was schließlich dieses Futurum anlangt, so kann man sich schwerlich, worauf auch Klostermann aufmerksam macht, des Eindrucks erwehren, daß dasselbe mit den andern Futuris dieses Zusammenhangs, die auf das Endgericht hinweisen, also mit dem *ἀποδώσει* V. 6, *ἀπολοῦνται* und *κριθήσονται* V. 12, *κρινεῖ* V. 16, auf gleicher Linie liegt, also etwas anzeigt, was am Tag des Gerichts wirklich geschehen wird. Freilich aber darf man dieses Futur nicht in der Weise ausbeuten, wie z. B. Godet thut. Derselbe schreibt: „Die zugerechnete Gerechtigkeit ist der Anfang des Heilswerks, das Mittel, in den Stand der Gnade einzutreten. Aber diese anfängliche Gerechtigkeit muß, indem sie die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wiederherstellt, den Letzteren zu dem wirklichen Besitz der Gerechtigkeit führen, das heißt zur Erfüllung des Gesetzes; sonst würde die erste Rechtfertigung im Gericht nicht bestehen. Ebendeswegen entspricht es, was auch eine antinomistische, ungesunde Richtung behaupten mag, dem Gedanken des Apostels, eine zweifache Rechtfertigung zu unterscheiden, die anfängliche, ausschließlich auf den Glauben gegründete, und die schließliche, auf den Glauben und seine Früchte gegründete." Solche Exegese widerspricht schnurstracks der paulinischen Rechtfertigungslehre, wird auch keineswegs durch den Wortlaut des Textes gefordert. Selbst wenn man das *δικαιωθήσονται* an unserm Ort von der Rechtfertigung *κατεξοχήν* versteht, so wird damit noch nicht eine Rechtfertigung aus den Werken, auf Grund der Früchte des Glaubens gelehrt. Es ist doch Zweierlei, ob man sagt, daß die Thäter des Gesetzes, eben diese Personen, gerechtfertigt werden, oder ob gesagt wird, daß die Betreffenden um der Werke willen gerechtfertigt werden. Die Sache verhält sich nach der Schrift vielmehr so: Was uns in die rechte Stellung, in das rechte Verhältniß zu Gott versetzt, das ist allein der Glaube. Was den Sünder vor dem Angesicht des heiligen Gottes deckt und schützt, schon jetzt und auch schließlich im jüngsten Gericht, was ihn im solennen Sinne des Worts vor Gott gerecht macht, in Zeit und Ewigkeit, das ist allein Christi Blut und Gerechtigkeit, die er im Glauben ergreift, mit Ausschluß aller Werke. Wer aber durch Chri-

stum und durch den Glauben an Christum gerecht geworden, der erzeigt seinen Glauben dann auch in guten Werken oder, was dasselbe ist, in Erfüllung des Gesetzes, sintemal der rechte Glaube ein lebendig und geschäftig Ding ist. Und an jenem Tage wird nun Christus, der HErr, wie er selbst Matth. 25, 31 ff. gelehrt hat, seine Gläubigen darob beloben, daß sie Barmherzigkeit geübt, ihm in seinen geringen Brüdern gedient, also das Hauptgebot der Liebe erfüllt haben, wird aus den Werken ihren Glauben erweisen und wird sie also vor aller Welt als Gerechte, *δικαίους*, Matth. 25, 37. 46, erklären, anerkennen, darstellen, während er die Andern, die solcher Werke baar sind, verurtheilen wird. „Da wird er denn das Urtheil sprechen . . . und lautet ja wunderbarlich, daß er es eben darauf stellt und zum Grund und Ursach desselben setzet, daß sie diese Werke, so er hier erzählt, gethan oder nicht gethan haben . . . und wird zu beiden Theilen darnach das Urtheil fällen, welche solche Werke gethan oder nicht gethan haben, als öffentlich Zeugniß der Früchte ihres Glaubens und ihres Unglaubens." Luther, Kirchenpostille. Und auf eben dieses öffentliche Urtheil des jüngsten Tages beziehen wir nun auch das *δικαιωθήσονται* an unserer Stelle. Jener doppelten Vergeltung, von der 2, 6—10 gesagt war, wird ein doppeltes Urtheil des Richters vorangehen, ein verdammendes, *κριθήσονται* V. 12, welches die Uebertreter des Gesetzes trifft, und ein freisprechendes, anerkennendes Urtheil, welches den Thätern des Gesetzes zu Theil wird, V. 13. Es liegt hier V. 12. 13 ein ähnlicher Gegensatz vor, *κριθήσονται* — *δικαιωθήσονται*, wie Matth. 12, 37: *Ἐκ γὰρ λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.* Nur daß der Apostel an unserm Ort, wo er nur die Unparteilichkeit des göttlichen Gerichts erweisen will, nicht näher darlegt, wie es zum Thun des Gesetzes kommt. Daß aber auch nach seiner Meinung der rechtfertigende Glaube hierfür die Voraussetzung ist, ergibt sich klar genug aus dem Zusammenhang seiner Lehre. Gewiß, es ist eine allgemeine Regel, welche der Apostel in dem ganzen Satz 2, 13 zum Ausdruck bringt. Doch indem er der negativen Aussage *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* die entsprechende Position anfügt, schreibt er nicht einfach *ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ λόγου*, scil. *δίκαιοι*, sondern gibt mit dem Futur *δικαιωθήσονται* seiner Rede eine solche Wendung, daß er zugleich auf das factische Urtheil des jüngsten Tages hinweist und das oppositum zu jenem *κριθήσονται* einführt. Uebrigens faßt auch unser Bekenntniß den vorliegenden Ausspruch Pauli 13b nicht als hypothetische Rede, sondern als Bezeichnung einer wirklichen That-

sache. Die Apologie bemerkt zu Röm. 2, 13 und ähnlichen Schriftstellen: Nec describit hic modum justificationis, sed describit, quales sint justi, postquam jam sunt justificati et renati. . . . In hanc sententiam dicitur: Factores legis justificantur (Rom. 2, 13), hoc est, justi pronunciantur, qui corde credunt Deo et deinde habent bonos fructus, qui placent propter fidem ideoque sunt impletio legis. Müller S. B. S. 131. Aehnlich Luther zu Gal. 3, 10: „In der Theologie entstehen Thäter nicht aus den Werken, sondern aus den durch den Glauben schon zugerichteten Personen werden Leute, welche Werke thun. Von solchen redet Paulus Röm. 2, 13: Die das Gesetz thun, werden gerecht, das heißt sie werden für gerecht gerechnet. . . . Darum sind die Thäter des Gesetzes nicht die Heuchler, welche äußerlich das Gesetz thun, sondern die Gläubigen, welche, nachdem sie den Heiligen Geist empfangen haben, das Gesetz erfüllen, das heißt Gott und den Nächsten lieben 2c., so daß ein Thäter des Gesetzes ist nicht derjenige, welcher durch die Werke ein Thäter wird, sondern derjenige, welcher durch die Person, die durch den Glauben bereits zugerichtet ist, ein Thäter wird." St. Louiser Ausg. IX, 338. 342.

Es folgt ein Abschnitt, V. 14—16, der zu den schwierigsten Partieen des Römerbriefs gehört. Wie die durch *γάρ* angezeigte Verbindung desselben mit dem Vorhergehenden gemeint ist, wird sich von selbst ergeben, wenn wir uns erst seinen Hauptinhalt vergegenwärtigt haben. Es heißt zunächst: *Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος.* „Denn so oft als die Heiden, die doch das Gesetz nicht haben, von Natur die Gebote des Gesetzes thun, so sind diese, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz." Der Apostel redet hier also speciell von den Heiden. Wir übersetzen lieber mit Luther, Philippi und Andern „die Heiden", als „Heiden". Denn was in diesem und im folgenden Vers von diesem Subject, *ἔθνη*, ausgesagt wird, daß sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz sind, daß ihnen des Gesetzes Werk ins Herz geschrieben ist, gilt doch offenbar von den Heiden insgemein. Das Fehlen des Artikels nöthigt uns nicht, nur an einzelne bestimmte Heiden zu denken. Das artikellose *ἔθνη* bezeichnet auch sonst die Heidenwelt überhaupt, 3, 29, und an unserer Stelle macht die adjectivische Näherbestimmung *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα* den Artikel vollends entbehrlich. Vgl. 9, 30. Allerdings aber liegt eine Restriction in dem *ὅταν*. *Ὅταν*, eine Zeitpartikel, quando, quoties, setzt hier einen Fall, der nicht nur möglicherweise, sondern der wirklich und zwar öfter eintritt, bedeutet also „so

oft als", ähnlich wie Matth. 15, 2; Joh. 8, 44; 1 Cor. 14, 26. Denn der Apostel argumentirt hier mit einer feststehenden Thatsache und hat bei dem *ποιῇ* nicht nur ein einmaliges Factum im Sinn. Die Meinung ist nicht, daß die Heiden immer und daß alle Heiden das thun, was im Vordersatz, 14a, ausgesagt ist, sondern daß dies bei den Heiden öfter vorkommt. Was aber bei ihnen öfter vorkommt, ist dies, daß sie, die doch kein Gesetz haben, wie die Juden, *τὰ τοῦ νόμου*, die Bestandtheile, Vorschriften des Gesetzes thun. Das subjectiv verneinende *μή* vor *νόμον ἔχοντα* setzt diese Näherbestimmung in Beziehung zu *ποιῇ*. Ohne daß sie das Gesetz haben, thun sie doch, was das Gesetz fordert. Und zwar thun sie es *φύσει*, von Natur, das heißt nicht aus natürlichen Kräften, sondern natura duce et magistra, natura docente, von ihrer eigenen Natur dazu angeleitet, „ohne durch Gebot von außen her dazu angeleitet zu sein, ohne aus dem mosaischen Gesetz unterrichtet zu sein" Philippi. Diese Aussage Pauli deutet man zumeist auf die sogenannte justitia civilis, die sich auch bei den Heiden finde, indem man darauf hinweist, daß der Apostel den Heiden nicht ein *ποιεῖν τὸν νόμον*, Thun des Gesetzes im Ganzen, sondern nur ein *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου*, ein Thun, eine Beobachtung vereinzelter Gesetzesforderungen zuschreibe. Und in der That gab es ja Heiden, und gibt es noch Heiden, deren Wandel eine gewisse äußere Conformität mit dem Gesetz zeigt, welche äußerlich ehrbar und rechtschaffen leben. Es gibt Heiden, Ungläubige, welche, von ihrer eigenen Natur unterwiesen, grobe Schande und Laster meiden, die Werke ihres Berufs fleißig ausrichten, ihrem Hause wohl vorstehen, den Armen Almosen geben ꝛc. Ja, es kommt wohl auch vor, daß sonst lasterhafte Menschen doch vor gewissen Uebelthaten, wie Lüge, Meineid, Verrätherei, zurückschrecken und sich ab und zu auch zu edeln Thaten aufraffen, sich für Andere aufopfern u. dgl. Und so oft nun die Heiden das vom Gesetz Gebotene thun, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Dieses ihr Thun beweist es, daß sie sich selbst Gesetz sind. Hier im Nachsatz steht das *μή* vor *ἔχοντες*, es wird der Gegensatz zwischen Haben und Sein markirt. Die Heiden haben, besitzen, hören das Gesetz nicht, wie die Juden, aber sie sind sich selber Gesetz. Dieser letztere Ausdruck bedeutet nicht, wie Hofmann wähnt, daß sie Gottes Willen zu ihrem Willen machen, daß ihr Wille mit Gottes Willen übereinstimmt, sondern kann nichts Anderes besagen, als daß die Heiden sich selber sagen, was den Juden das mosaische Gesetz sagte, was gut und was böse ist, daß sie von sich selbst wissen, was sie thun und lassen sollen.

Diese Hauptaussage, daß die Heiden sich selber Gesetz sind, wird nun V. 15 weiter begründet. Das Relativ *οἵτινες*, quippe qui, schließt auch hier eine Grundangabe in sich: „als die da erweisen". Was die Heiden erweisen, *ἐνδείκνυνται*, drückt der Apostel jetzt so aus: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, „das Werk des Gesetzes als geschrieben in ihren Herzen". Diese Worte werden von Hofmann, Lange, Otto, Klostermann im Sinn von Jer. 31, 33 gedeutet, nämlich dahin, daß das Thun des Gesetzes oder die Erfüllung des Gesetzes diesen Heiden, von denen hier die Rede, Herzenssache, ein ernstes Herzensanliegen sei. Das ist aber ein Gedanke, der schlechterdings nicht in den Zusammenhang paßt. Was der Apostel an unserm Ort augenscheinlich hervorkehrt, ist, daß die Heiden, die Gesetzlosen, doch etwas vom Gesetz wissen und ein Analogon von dem haben, was die Juden im geoffenbarten Gesetz besitzen. Und so verstehen die meisten älteren und neueren Ausleger den vorliegenden Ausdruck mit Recht dahin, daß das vom Gesetz geforderte Werk, also die Forderung des Gesetzes in das Herz, das Innere der Heiden eingeschrieben ist. Die Juden hatten das Gesetz in den steinernen Tafeln eingegraben und in der Thora verzeichnet vor Augen, die Heiden finden eine ähnliche Gesetzesschrift in ihrem Innern, welche wesentlich dasselbe fordert, was das geschriebene Gesetz von den Juden forderte. Paulus schreibt *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*, und nicht *τὸν νόμον*, weil das Gesetz nicht in der concreten Form, wie es Israel vorlag, sondern seinem Hauptinhalt nach den Heiden ins Herz geschrieben ist. Was hier speciell von den Heiden gesagt ist, gilt selbstverständlich von allen Menschen, die ja alle von Natur gleich geartet sind. Sofern dieses Gesetz, diese Gesetzesforderung den Heiden, allen Menschen in ihr Inneres, ihre Natur, in und mit der Entstehung ihrer Natur, eingepflanzt ist, sofern dieselbe eine unveräußerliche Mitgift und Beilage der menschlichen Natur bildet, sofern kann dieses Gesetz auch zur Natur, *φύσις*, V. 14 gerechnet und mit Recht gesagt werden, daß den Heiden, den Menschen ihre eigene Natur lehrt und sie sich selber sagen, was recht und nicht recht ist. Freilich gehört das Naturgesetz nicht zur eigentlichen geist-leiblichen Substanz des Menschen. Es ist, wie Luthardt sich ausdrückt, ein unmittelbarer intellectueller Besitz des Menschen. Es ist nicht erst subjectiv, etwa durch Reflexion vermittelt. Das Naturgesetz, diese innere norma agendi, ist nicht Product des menschlichen Ich, des menschlichen Geistes. Der Mensch vernimmt in seinem Herzen, in seinem Innern die Stimme dieses Gesetzes, aber diese Stimme tritt als die Stimme eines Andern, als Gebieterin

seinem Ich gegenüber und sagt ihm, was er thun und lassen soll. Das ins Herz geschriebene Gesetz ist der fordernde Wille Gottes, die Stimme Gottes, des Schöpfers, an dessen Willen alle Creatur gebunden ist, und welcher auf diese Weise dem Menschen, den er geschaffen, von Kindesbeinen an kundgibt, was recht ist und was er von ihm haben will.

Der Ausdruck „das Werk des Gesetzes geschrieben in ihren Herzen" besagt somit wesentlich dasselbe, wie der andere „sie sind sich selbst Gesetz" und dient dem letzteren zur näheren Erklärung. Und nun betont der Apostel, daß die Heiden dies „erweisen", daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben steht, und beweist damit, daß sie sich selbst Gesetz sind. Womit aber erweisen sie es denn? Meyer, Weiß, Godet, Luthardt und Andere antworten: Eben damit, daß sie des Gesetzes Forderungen thun. Aber das war ja schon im vorhergehenden Satz gesagt, und man sieht nicht ein, warum der Apostel diesen Gedanken, nur in anderer Form, wiederholen sollte. Nein, das Verbum *ἐνδείκνυνται* findet vielmehr, wie z. B. auch Bengel, Tholuck, Klostermann annehmen, in den folgenden genitivis absolutis, *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* &c., seine Näherbestimmung. Jenes V. 14 a bezeichnete Thun der Heiden, wo es vorkommt, ist der erste Erweis, eine erste *ἔνδειξις*, das Zeugniß des Gewissens ein zweiter Erweis, eine zweite *ἔνδειξις* des Gesetzes, welches die Heiden in ihrem Innern tragen. Die Heiden erweisen also des Gesetzes Werk als geschrieben in ihren Herzen, „indem" oder „damit, daß ihr Gewissen zugleich Zeugniß gibt". Die *συνείδησις*, das Gewissen ist, wie Cremer richtig definirt, „das als Zeuge auftretende eigene Bewußtsein". Und zwar bezeugt dasselbe „die sittliche Qualität der menschlichen Handlungen". Weiß. Dieses Zeugniß erscheint, da von einem *συμμαρτυρεῖν* die Rede ist, als etwas, was zu der Aussage des innern Gesetzes hinzukommt, dieselbe begleitet. Doch ist dieses doppelte Zeugniß verschiedener Art. Das Gewissen ist eben nicht identisch mit dem Naturgesetz. Das Naturgesetz ist Norm, Forderung, Forderung Gottes, bezeugt dem Menschen in genere, was gut und böse ist, schreibt ihm vor, was er thun und lassen soll. Das Gewissen hingegen fordert nicht, sondern beurtheilt die concreten einzelnen Handlungen des Menschen, sagt dem Menschen, ob das, was er jetzt thun will oder thut oder gethan hat, recht oder unrecht ist oder war. Und da urtheilt es eben nach jener dem Menscheninnern eingeprägten Norm, es ist nicht an sich selbst Quelle der Erkenntniß des Bösen und Guten, sondern schöpft sein Urtheil

aus der natürlichen Gesetzeserkenntniß. Da aber das Gesetz im Herzen Gottes Gesetz ist, so gibt sich auch in dem darauf basirten Urtheil des Gewissens kund, was Gott von den Handlungen des Menschen urtheilt. An unserer Stelle hat der Apostel insonderheit die sogenannte conscientia consequens im Sinn, welche post factum das Thun des Menschen kritisirt. Das zeigt die folgende Näherbestimmung: *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*, „und indem die Gedanken unter einander Anklage führen oder auch Entschuldigung". Diese Worte gehen nicht auf den Verkehr der Heiden unter einander, in welchem einer den andern kritisire, lobend oder tadelnd, wie z. B. Meyer und Weiß annehmen. Der Ausdruck *τῶν λογισμῶν* weist offenbar auf einen Vorgang im Innern des Menschen hin. Der Apostel characterisirt hier weiter jenes Zeugniß des Gewissens. Die „Gedanken", *λογισμοί* sind hier nicht Erzeugnisse des denkenden, reflectirenden menschlichen Ich, sondern nach dem Zusammenhang die einzelnen Urtheile, die einzelnen Actionen des Gewissens. Diese Gedanken stehen in Wechselverkehr, *μεταξὺ ἀλλήλων*, halten ein Zwiegespräch unter sich. Es sind entgegengesetzte Gedanken, die gleichsam mit einander streiten und disputiren. Sie führen unter einander Anklage oder thun Schutzrede. Das Object der Anklage oder Vertheidigung ist selbstverständlich der Mensch, in welchem sie auf- und niedersteigen. Die letzteren Ausdrücke erinnern an eine Gerichtsverhandlung. Es ist ein Prozeß, der im Innern des Menschen vor sich geht. Der Richter ist Gott, und der Mensch ist es, der dem Gericht Gottes untersteht. Zeuge, Kläger, Advokat sind das Gewissen und die Urtheile des Gewissens. Die Norm des Urtheils ist das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz. Und so oft nun der Mensch dieser Norm zuwiderhandelt, wird er von seinen eigenen Gedanken, seinem eigenen Gewissen verklagt, dagegen von demselben vertheidigt, wenn sein Thun jener Norm entspricht. Das Letztere ist allerdings, wie das *ἢ καί*, „oder auch" andeutet, der seltenere Fall. „Am allerhäufigsten sagt die innere Stimme: das war schlecht! Manchmal auch tritt diese Stimme als Vertheidigerin auf und sagt: nein, es war gut." Godet. „Trotz des gesetzlichen Thuns der Heidenwelt wird doch bei jedem einzelnen Individuum das Hauptgeschäft des Gewissens in dem Anklagen seiner Thaten bestehen." Philippi. Aus dieser Characteristik des Zeugnisses des Gewissens ergibt sich von selbst, wiefern dasselbe das Vorhandensein des innern Gesetzes erweist. Eben insofern, als es dies Gesetz fort und fort in Anwendung bringt und auf alles Thun und Lassen des Menschen applicirt.

Das vorliegende Schriftwort, Röm. 2, 14 ff., gilt von Alters her in der Kirche, und, wie wir gesehen haben, mit Recht als die Hauptsedes des Lehrartikels de lege naturali. Was der Apostel hier bezeugt, gibt Körner zutreffend mit folgenden Worten wieder: Opus illud legis, quod in gentibus conspicitur haecque notitia honesti et turpis est *ἔργον τοῦ θεοῦ*, opus Dei. Nam Deus autor naturae hanc cognoscendi, intelligendi, judicandi et discernendi facultatem mentibus aut cordibus hominum inscripsit atque indidit; quae etsi post lapsum plurimum est obscurata, manserunt tamen adhuc reliquiae, hoc est notitiae et *κοιναὶ ἔννοιαι*, communes notiones in natura hominum, quae postea doctrina disciplinaque rursus sunt utcunque illustratae et in ecclesia voce verbi melius explicatae: hae sunt principia practica, ut omittam theoretica, monentia de Deo et honestis actionibus, quamvis etiam hodie natura illis difficulter assentitur et paret. Deinde hoc opus legis probat nostra ipsorum *συνείδησις*, conscientia, *συμμαρτυροῦσα*, quae attestatur, quid recte praveque fiat.... Scit conscientia, et *λογισμοῖς*, cogitationibus hominum, hoc est judicio legis naturae facta hominum nunc accusantur per *κατηγορίαν*, ut proditio Catilinae, furta Verris, desertio patriae Leocratis, nunc laudantur et defenduntur per *ἀπολογίαν*, ut factum Scipionis, qui hosti sponsam captivam illaesam reddidit, Milonis, qui vim vi repulisse dicitur. Luther illustrirt die Sache, um die es sich hier handelt, folgendermaßen: „Es ist zweierlei Erkenntniß Gottes. Eines heißet des Gesetzes Erkenntniß; das andere des Evangelii. Denn Gott hat die zwo Lehren, als das Gesetz und Evangelium, gegeben, daß man ihn daraus erkennete. Das Erkenntniß aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen. Denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sei; und ist das Gesetz in unser Herz geschrieben, wie auch St. Paulus zu den Römern zeuget. Wiewohl es klarer durch Mosen gegeben ist, noch ist das gleichwohl wahr, daß von Natur alle vernünftigen Menschen so weit kommen, daß sie wissen, es sei unrecht, Vater und Mutter oder der Obrigkeit ungehorsam zu sein, desgleichen morden, ehebrechen, stehlen, fluchen und lästern; darum haben sie die Uebertreter des Gesetzes, als Hurer, Mörder, Diebe, mit ernstlicher Strafe gestraft, als die Römer und andere Heiden. Haben auch viel Bücher davon geschrieben, und haben dieselbigen Mörder, Diebe und Schälke und dergleichen böse Buben (wenn man sie beim Halse genommen und ihnen gethan hat, wie sie Andern gethan) vor Gericht bekennen müssen, ihre Mißhandlung sei

ja unrecht. Denn ihr eigen Gewissen spricht's: das ist nicht recht, daß Einer den Andern erwürgt. Denn sie haben diesen Bericht von dem Gesetz Gottes und zehn Geboten von Natur in ihren Herzen geschrieben" 2c. St. Louiser Ausg. VII, 1704. Es ist hierbei noch zu beachten, was ja auch Körner hervorhebt, einmal, daß jene natürliche Gesetzeserkenntniß nach dem Fall, durch die Sünde getrübt ist, und sodann, daß die communes notitiae in natura humana durch die Stimme des Worts in der Kirche illustrirt und noch besser erklärt werden, so daß bei denen, die zugleich das offenbarte Gesetz haben und hören, die Stimme des Naturgesetzes und des durch dasselbe normirten Gewissens den deutlichsten Ton gibt.

Diese traditionelle und fast allgemein recipirte Auffassung unserer Stelle wird auch durch den dissensus und die Einwendungen etlicher weniger Theologen nicht erschüttert. Unter den älteren ist es insonderheit Flacius, welcher sich aus allen Kräften dagegen sträubt, daß Paulus hier von einem Gesetze reden sollte, welches wirklich den Heiden, allen Menschen von Natur in ihr Inneres eingeschrieben wäre. Er faßt auch diese Worte des Apostels hypothetisch, in dem Sinn: Wenn die Heiden wirklich die Werke des Gesetzes thäten, was sie eben nicht thun, so würden sie damit beweisen, daß sie sich selbst Gesetz wären, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben wäre, was eben nicht der Fall ist. Daß diese Erklärung des *ὅταν* und der Indicative *εἰσίν* und *ἐνδείκνυνται* sprachlich unmöglich ist, daß ein solcher fingirter Fall keinerlei Beweisinstanz abgeben könnte, liegt auf der Hand. Aber auch das Motiv, welches Flacius zu dieser schlechterdings unstatthaften Exegese bestimmt, ist ein irriges. Er meint, Paulus würde, wenn er hier von einem factisch vorhandenen innern Gesetz redete, seiner sonstigen Lehre von dem allgemeinen menschlichen Verderben widersprechen, ein solches Gesetz im Herzen würde die bonitatem voluntatis in sich schließen. Aber das ist nicht der Fall. Und nichts ist verkehrter und verwirrender, als wenn neuere Theologen das Naturgesetz als „sittliche Fähigkeit" definiren. Nein, das Naturgesetz ist etwas ganz Anderes, als die sittliche Qualität, das sittliche Verhalten des Menschen. Das Naturgesetz ist Forderung, Norm, und wenn nun die Norm gut ist, so ist damit nicht gesagt, daß auch der Mensch, dem die Norm gegeben, gut ist, daß das sittliche Verhalten des Menschen, sein inneres und äußeres Verhalten, dieser Norm entspricht. Das durch die lex naturalis normirte Gewissen aber ist Zeuge, welcher das Verhalten des Menschen beurtheilt, und wenn nun die Urtheile des Gewissens rich-

tig sind, so bringt das nicht mit sich, daß der Mensch auch solchem Urtheil von Herzen zustimmt, daß der Mensch das will, was recht ist. „Gewissen ist nicht ein Ding, das da wirke, sondern das nur richtet über die Werke.“ Luther. Gerade bei verruchten Bösewichtern, die aus Bosheit freveln, welche mit aller Energie ihres Willens dem Willen Gottes widerstreben, übt das Gewissen oft am kräftigsten seine Function aus. Ueberhaupt tritt dasselbe ja zumeist als Verkläger des Menschen auf und bezeugt demselben, daß er böse ist und böse handelt. Aber auch wenn das Gewissen einmal den Menschen vertheidigt, auch wenn Heiden, unbekehrte Menschen einmal das vom Gesetz Geforderte thun, statuirt doch diese justitia civilis keine Ausnahme von der allgemeinen Regel: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen. Denn die justitia civilis ist noch keine wahre Gesetzeserfüllung, kein Herzensgehorsam, sondern an sich selbst nur ein äußerlich Ding und Werk, welches auch da statt hat, wo der Mensch aller Furcht vor Gott und Liebe zu Gott baar und ledig ist, und welches die Person keineswegs vor Gott gut und wohlgefällig macht.

Unter den Neueren hat Klostermann in seinen „Correcturen zu der bisherigen Erklärung des Römerbriefs“ die bisherige Exegese von Röm. 2, 14. 15 angefochten und das Naturgesetz und natürliche Gewissen aus dem Römerbrief ausgemerzt. Er bezieht *οἵτινες* V. 15 über V. 14 hinweg auf *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου* V. 13 und findet in der Aussage des 15. Verses eine Beschreibung des Herzensgehorsams der wahren Thäter des Gesetzes, denselben bezeuge das eigene Gewissen, daß sie es mit dem Willen Gottes ernst und aufrichtig meinen, und dies Zeugniß des guten Gewissens halte auch Stand, trotzdem, daß sie sich selbst öfter anklagen und mancherlei Vorwürfe machen müssen. Den Satz V. 14 faßt er als anticipirte Bestätigung dieser Wahrheit hinsichtlich der Heiden, indem er unter den *ἔθνη* Heidenchristen und unter dem Thun derselben die rechte christliche Gesetzeserfüllung versteht. Wir können jener mehr, als gezwungenen Construction unmöglich beipflichten und haben schon oben bemerkt, daß Wortlaut und Zusammenhang eben den Gedanken ausschließen, auf den Klostermann alles Gewicht legt. Es springt doch in die Augen, daß der Apostel mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz ein Gesetz, eine Norm des menschlichen Verhaltens meint, ähnlich, wie sie die Juden besaßen, und nicht das Verhalten der Menschen gegenüber der Norm des Gesetzes. Indeß in Einem Punkt könnte man geneigt sein, der Correctur Klostermanns Raum zu geben. Man könnte etwa das

gesetzesgemäße Thun der Heiden V. 14a auf die rechte Erfüllung des Gesetzes, wie sie sich nur bei Christen findet, deuten, wie es auch Augustin und Michelsen gethan, ohne den Unterschied von *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* und *ποιεῖν τὸν νόμον* zu urgiren. Man würde damit die Hauptaussage des Apostels betreffs der lex naturalis nicht im mindesten alteriren. Es liegt nicht so fern, das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* V. 14 mit dem unmittelbar vorhergehenden *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου* zu combiniren, sowie das, was Paulus V. 7 und V. 10 von dem Thun des Guten, dem Beharren im guten Werk, welches eben auch Heiden zugeschrieben wird, gesagt hat, und das, was er V. 27—29 von der Vorhaut sagt, die das Gesetz erfüllt und die am Herzen beschnitten ist, als Parallelaussagen zu vergleichen. An den zuletzt genannten Stellen hat der Apostel offenbar bekehrte Heiden im Auge, wie denn der Ausdruck *ἔθνη* gar oft in rein historischem Sinn gebraucht wird und auch Heidenchristen bezeichnet, als Angehörige des außerisraelitischen Volksthums. Vgl. Röm. 4, 17. 18. 11, 13. 15, 9—12. 16. 27. 16, 4. Und eben auch diese Thatsache, daß die Heiden, sobald sie das Evangelium angenommen haben, ihren Glauben in guten Werken erweisen und die Forderungen des Gesetzes erfüllen, und zwar in rechter Weise, aus Liebe zu Gott, würde einen Beweis für die Existenz des Naturgesetzes abgeben. Denn die Heiden folgen, wenn sie bekehrt sind und nun Gutes thun, zunächst dem Licht der Natur, sie wissen von vornherein, was gut und böse ist, und bethätigen jetzt dieses Wissen auch im Werk. Und die Belehrung aus dem offenbarten Gesetz, die sie in der Kirche empfangen, löscht ja auch nicht das lumen naturae aus, sondern facht dasselbe nur desto heller an. Andrerseits muß man zugeben, daß in diesem Zusammenhang, wo der Apostel gleichsam ex professo von dem Naturgesetz handelt, allerdings auch die Erwähnung der natürlichen, bürgerlichen Rechtschaffenheit sehr am Platze ist, und so möchten wir die Beziehung von V. 14a auf die justitia civilis wenigstens nicht ausgeschlossen wissen. Luther faßt einmal bei der Erklärung von Röm. 2, 14 beiderlei Gerechtigkeit, die äußerliche und die innerliche, zusammen, wenn er schreibt: „Freilich thun die Heiden am natürlichen Gesetz auch nicht mehr, denn das äußerliche Werk, wie die Juden an Mosis Gesetz; es sei denn, daß sie das Gesetz mit der Beschneidung des Herzens erfüllen und urtheilen die Juden, die nach dem Fleisch beschnitten sind, V. 26. 27.“ Walch VI, 2600.

Nur beiläufig sei noch erwähnt, daß Feine in seiner in der Einleitung erwähnten Schrift S. 92 ff. das, was der Apostel hier von dem

Naturgesetz aussagt, auf die stoische Ethik zurückführt. Gewiß, von diesem Gesetz, das in aller Menschen Natur eingeschrieben ist, haben auch die griechischen Philosophen etwas gewußt und gesagt. Doch daraus folgt nicht, daß Paulus dieses Stück seiner Lehre der heidnischen Weisheit entnommen hat.

Nach dem Vorstehenden können wir nun auch die Frage beantworten, die wir oben offen gelassen haben, nämlich wie der Abschnitt 2, 14 ff. mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, oder wie das *γάρ* V. 14 zu verstehen ist. Die in dem Satz V. 13 enthaltene allgemeine Regel wird hier V. 14. 15 hinsichtlich der Heiden bestätigt. Der nexus rerum ist folgender: Bei Gott kommt es nicht auf das Hören, sondern auf das Thun des Gesetzes an. V. 13. Das gilt allgemein. Das setzt freilich allgemeine Bekanntschaft mit dem Gesetz voraus. Daß die Juden das Gesetz kennen, ist außer Frage. Aber jene Voraussetzung findet sich auch bei den Heiden. Denn wenn die Heiden auch nicht das offenbarte, geschriebene Gesetz haben, so haben sie doch ein Surrogat dafür. Sie haben das Gesetz in ihren Herzen geschrieben. Sie haben das Naturgesetz. Das erweist sich einmal in dem öfter vorkommenden gesetzesgemäßen Thun der Heiden, und dann vor Allem in dem ohne Unterlaß im Schwange gehenden Zeugniß und den verschiedenartigen Urtheilen ihres Gewissens.

Es wird nun aber in dem vorliegenden Abschnitt noch eine Zeitbestimmung angefügt, welche den Auslegern viel Mühe gemacht hat: *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, „an dem Tage, an welchem Gott richten wird das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium durch JEsum Christum". V. 16. Daß das Gewissen Zeugniß gibt, die Gedanken Klage führen oder auch Entschuldigung, geschieht offenbar in dieser Zeit, und da will es befremdlich erscheinen, daß der Apostel diesen inneren Vorgang auf den Tag des Gerichts bezieht. So hat man auf verschiedene Weise dieser Schwierigkeit zu entgehen versucht. Die Einen, wie Meyer, Godet nach dem Vorgang älterer Theologen, lösen V. 16 von dem unmittelbar Vorhergehenden los, fassen V. 14. 15 als Parenthese und verbinden *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* 2c. mit *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* V. 13, so daß also nur gesagt wäre, daß die Thäter des Gesetzes am Tage des Gerichts werden gerechtfertigt werden. Doch eine solche Construction dürfte zu den sprachlichen Unmöglichkeiten gehören. Andere verstehen unter dem Tage, an welchem Gott richtet, indem sie *κρίνει* lesen, die gegenwärtige Gnadenzeit und sehen in dem Widerstreit der Gedanken

V. 15 eine Wirkung der Predigt des Evangeliums. „Jeder Tag, an dem Gott die Botschaft von dem Heile Christi unter den Heiden verkündigen läßt, wird für Alle, die sie hören, zu einem Tage inwendigen Gerichts." „Da handelt Gott durch den für Alle gleichen Mittler des Heils im Innern des Menschen, und spricht sein Urtheil über das, was er in ihnen vorfindet, um sie dadurch zur Ergreifung des dargebotenen Heils zu bestimmen." „Und so ist das Ergebniß des göttlichen Gerichts, daß der Heide, welcher das Zeugniß seines Gewissens mit dem Urtheil Gottes übereinstimmig und sich von seinen eigenen Gedanken verklagt sieht, dem Recht gibt, der ihn innerlich richtet" — und das beweist er dann durch „Gehorsam gegen die Botschaft des Heils". So Hofmann, und ähnlich Lange und Otto. Aber „der Tag, an welchem Gott richten wird", κρινεῖ, oder auch „richtet", κρίνει, ist doch offenbar identisch mit „dem Tag der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes" V. 5, welcher dem Apostel in diesem ganzen Redeabschnitt vor Augen steht; und jener innere Widerstreit der Gedanken V. 15 wird nicht erst durch die Predigt des Evangeliums hervorgerufen, sondern geht im Schwange, seit die Menschen mit dem in ihr Inneres eingeschriebenen Gottesgesetz in Widerspruch gerathen sind. Es bleibt nichts Anderes übrig, der Text nöthigt uns, wir müssen das Zeugniß des Gewissens, Klage und Entschuldigung der Gedanken zu dem jüngsten Tag in Beziehung setzen. Doch nicht in der Weise, daß wir diesen ganzen innern Handel als einen Vorgang des jüngsten Tages ansehen, wie z. B. Klostermann, indem er ἐν ἡμέρᾳ ὅτε ꝛc. an ἐνδείκνυνται V. 15 anschließt. Wir lassen vielmehr die oben gegebene Erklärung des 15. Verses in ihrem vollen Umfang stehen, beziehen die Aussagen desselben auf die Gegenwart und nehmen die Zeitangabe V. 16 als nachträgliche, lose angefügte Näherbestimmung zu κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. Manche Ausleger schalten, um den Sprung von der Gegenwart in die Zukunft zu vermitteln, zwischen V. 15 und V. 16 eine ergänzende Glosse ein, wie „jetzt schon, besonders aber" oder „und das wird offenbar". Philippi z. B. umschreibt die Meinung Pauli: „Daß die Heiden ein in ihr Inneres geschriebenes Gesetz haben, bezeugt außer ihrem gesetzlichen Thun auch ihr Gewissen und ihre Gedanken, welche wechselweise anklagen oder entschuldigen, jetzt schon, besonders aber am Tage des Endgerichts." Und Luthardt: „Jetzt sind jene Vorgänge verborgen, dann (am Tage des Gerichts) wird es offenbar werden, welche geheime Sünden den Menschen angeklagt und gemahnt haben." Indeß das Verhältniß jenes innern Prozesses zu dem Tage des Ge-

richts ist nicht sowohl dies, daß auch noch an jenem Tage das Gewissen sein Zeugenamt an dem Menschen ausrichtet oder daß die verborgenen Urtheile des Gewissens dann nur offenbar werden, sondern besteht vielmehr darin, daß dieser Prozeß dann zum Abschluß und zur Entscheidung kommt. Und so fassen wir *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* ꝛc. als Bezeichnung des Gerichtstermins, durch welchen der lange Gerichtshandel endgültig erledigt wird, und es bedarf hinter *ἀπολογουμένων* keiner Ergänzung, sondern etwa nur einer kurzen Pause. Die Gedanken klagen an, vertheidigen, und zwar am Tage des Gerichts, indem sie dann bei dem Richter der Welt sich geltend machen, sich durchsetzen und Gottes Richterspruch erwirken. Man hätte wohl eher den Ausdruck *εἰς τὴν ἡμέραν* erwartet, wie auch Luther übersetzt hat, „auf den Tag" ꝛc., indem die Urtheile des Gewissens auf jenen Tag abzielen, aber der Apostel versetzt sich, indem er *ἐν ἡμέρᾳ* schreibt, schon im Geist an jenen Termin. Es ist freilich eine sehr kurze Diction und freie Redewendung, eine Art constructio ad sensum, daß der Apostel mit dem einfachen *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* an die Beschreibung des Prozesses V. 15 die Erwähnung des Endtermins und Endresultats anschließt. Die Sache verhält sich demnach so: Das Gewissen gibt Zeugniß über die Handlungen der Menschen, die Gedanken führen Anklage und Entschuldigung, und das geschieht in dieser Zeit, bei Leibesleben, der Prozeß geht durch die ganze Zeit der Welt, durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch; aber jene Anklagen und Schutzreden des Gewissens werden gleichsam bei dem Tribunal des jüngsten Gerichts anhängig gemacht und am Tage des Gerichts entschieden. Das Gewissen verklagt, resp. vertheidigt den Menschen wohl schon jetzt vor Gott, und in der Stimme des Gewissens vernimmt der Mensch schon jetzt Gottes Stimme. An jenem Tage aber wird Gott in diesem Handel das letzte Wort sprechen. Da wird der Richter der Welt alle jene Anklagen der Gedanken für richtig und gültig befinden und das Urtheil, welches den Uebelthätern schon ihr eigenes Gewissen gesprochen hat, öffentlich bekräftigen und dann vollstrecken. Er wird aber auch die Schutzrede des Gewissens respectiren. Allerdings werden die Werke der justitia civilis nun und nimmer den Menschen von dem künftigen Zorn erretten, den er mit seinem sonstigen Ungehorsam verdient hat. Aber ein Mensch, der so weit ehrbar gelebt, rechtlich gehandelt hat, wird weniger Streiche leiden, als ein anderer, der etwa seine Lebenszeit wüste vergeudet und allen Pflichten des Erdenlebens sich muthwillig entschlagen hat. Und schließlich werden auch die rechten Thäter des Gesetzes, welche

der in des Menschen Herzen eingeschriebenen und dann im Wort offenbarten Forderung Gottes von Herzen gehorsam waren, an jenem Tage das Zeugniß ihres Gewissens bestätigt sehen und von Gott die Anerkennung empfangen, welche etwa Menschen ihnen hier versagt haben. Und so ist denn das natürliche Gesetz, aus welchem das Gewissen seine Urtheile schöpft, auch insofern Ersatz für das geschriebene Gesetz, als es gleich diesem (V. 12) auch eine Norm des jüngsten Gerichts bildet.

Das Gericht des jüngsten Tages aber bestimmt der Apostel nun noch näher dahin, daß Gott an diesem Tage „das Verborgene der Menschen" richten werde „nach meinem Evangelium durch JEsum Christum". *Τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* deuten manche Exegeten auf die V. 15 beschriebenen Vorgänge im Innern des Menschen. Aber das ins Menschenherz eingeschriebene Gesetz, das Gewissen und seine Urtheile, welche dem Menschen als Norm, Zeuge, Ankläger, Vertheidiger gegenüber stehen, werden doch nicht gerichtet, sondern an jenem Tage etwa nur offenbar, an unserer Stelle aber ist von einem *κρίνειν*, nicht von einem *φωτίζειν*, wie z. B. 1 Cor. 4, 5, die Rede. So verstehen Meyer, Philippi und Andere „das Verborgene der Menschen" mit größerem Recht von „Allem im innern und äußern Leben, was Andern entweder gar nicht oder nicht nach seiner ethischen Beschaffenheit bekannt ist". Die Meinung Pauli wäre dann die, daß Gott an dem Tage, da er das Verborgene richtet, auch jene geheimen Gewissensurtheile ans Licht bringen werde. Diese Auffassung hängt mit der Erklärung der folgenden Worte eng zusammen. Den Ausdruck *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* nimmt man zumeist in dem Sinn „zufolge meines Evangeliums" oder „laut meines Evangeliums". Und zu *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* merkt man nur an, daß die Schrift auch sonst Christus als den Weltenrichter bezeichne, z. B. Joh. 5, 22. Act. 10, 42. 17, 31. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1. Aber daß Gott richten werde, und daß er durch Christum richten werde, „das war ja", um mit Meyer zu reden, „so allbekannt und so durchaus unbezweifelt, daß der Zusatz in jenem Sinn höchst entbehrlich gewesen wäre, wie denn auch das *μου* ohne pragmatische Bedeutung sein würde, da kein Verkündiger des Evangeliums jene Wahrheit in Abrede stellen konnte". Und wie oft erwähnt Paulus sonst in seinen Briefen das Endgericht, ohne je bemerklich zu machen, daß dies auch zum Inhalt seines Evangeliums gehöre, daß er so zu lehren pflege. Das *κατά* bei *κρινεῖ* macht ganz den Eindruck, daß es, ähnlich wie 2, 6, die Norm des Gerichts angeben soll. Und so fassen denn auch

Calov, Meyer, Hofmann „das Evangelium“ hier als Norm des Gerichts. Und diese Fassung gibt dann dem ganzen Satz das Gepräge. Es ist Sitte des Apostels, daß er oft in einem Relativsatz, der sich eng an das Vorhergehende anschließt, einen neuen und wichtigen Gedanken in die Rede einführt. „Die paulinische Logik liebt es, immer Eins am Andern, und zwar am Nächstvorhergehenden anzuknüpfen und den Faden in solcher dialectischen Entwicklung weiterzuspinnen. So kommt es, daß untergeordnete Glieder der logischen Entwicklung zuweilen Gedanken von großer Wichtigkeit bringen, die der Apostel nur so im Vorbeigehen äußert, ohne sie zur eigentlichen Absicht seiner Lehrdarstellung am betreffenden Ort zu machen.“ Luthardt. So kehrt der Apostel an unserer Stelle, indem er auf das Hauptthema dieses Redeabschnitts, das Endgericht, zurückkommt, dies neue und letzte Moment hervor, daß Gott nach dem Evangelium, das er predigt, und durch JEsum Christum, von dem sein Evangelium sagt, die Menschen richten wird. Er spricht damit nichts Anderes aus, als was der HErr selbst schon vorher bezeugt hat: „Das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage.“ Joh. 12, 48. Daß Gott nach dem Evangelium richten wird, widerspricht nicht dem, was Paulus vorher davon gesagt hat, daß Gott nach den Werken richten und vergelten wird. Die eigentliche Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß wird Gott nach Maßgabe des Evangeliums treffen, die hängt davon ab, wie ein Mensch sich zu dem Evangelium und zu JEsu Christo, dem Mittler des Heils, gestellt hat, ob er das Evangelium und das Heil in Christo im Glauben angenommen hat oder nicht. Darnach wird JEsus Christus, der Erlöser der Menschen, vor Allem fragen, wenn er im Auftrag Gottes die Menschen richtet. Für diese Herzensstellung zum Evangelium, zu Christo und damit zu Gott ist dann *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*, „das Verborgene der Menschen“ eine sehr passende Benennung. Nun aber äußert und erweist sich der Herzensglaube nothwendig in guten Werken, in Erfüllung des Gesetzes. Und so wird der Richter an jenem Tage auch nach Werk und Wandel fragen und forschen, und die Werke der Menschen nach dem Gesetz bemessen, das er allen Menschen ins Herz eingeschrieben und dann im Wort offenbart hat. Das Evangelium ist die Norm für die eigentliche Entscheidung über Tod oder Leben. Gesetz und Werke sind die Norm für das öffentliche Urtheil, welches der Richter am Tag des Gerichts vor aller Welt abgeben und womit er jene seine Entscheidung motiviren wird. Somit deutet der Apostel am Schluß dieses Redeabschnitts selbst noch

auf jenen Zusammenhang zwischen Glauben und Werken, den wir eben aus dem Complex der Schriftlehre dargelegt haben. Und eben diese Aussage bildet dann einen recht feierlichen Abschluß der ganzen Erörterung von dem Gericht des jüngsten Tages, welche 2, 6 begonnen hat.

Indem wir auf den Abschnitt 2, 6—16 zurückblicken, vergegenwärtigen wir uns nochmals in Kürze die Hauptgedanken desselben und den Gedankenzusammenhang.

Der Apostel hat von 1, 18 an dargethan, daß die ganze Menschheit, zunächst die Heidenwelt im Verderben liegt, vor Gott schuldig und dem Zorn verfallen ist, daß insonderheit die losen Sittenrichter, welche eben das thun, was sie an Andern strafen, dem künftigen Gericht nicht entrinnen werden. Und nun faßt er, nachdem er vorher mehr im Allgemeinen von dem künftigen Zorn und Gericht geredet hat, 2, 5 in concreto den Tag des Zorns und gerechten Gerichts Gottes ins Auge und läßt eine Beschreibung des Endgerichts folgen, indem er näher nachweist, daß Gott an jenem Tage gerecht und unparteiisch richten wird. Er wird einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken und dabei zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied machen, auf den äußern Vorzug der Juden, den äußerlichen Besitz des Gesetzes keinerlei Rücksicht nehmen. Allerdings wird das Gesetz Gottes, diese ewig gültige Norm für das Verhalten der Menschen, den Maaßstab des Urtheils Gottes bilden, und Gott wird nach dem Gesetz Juden und Heiden, alle Menschen beurtheilen. Auch die Heiden. Denn wenn die Heiden auch nicht das offenbarte und geschriebene Gesetz besitzen, so ist ihnen doch das Gesetz ins Herz eingeschrieben, wie dies sonderlich das Zeugniß des Gewissens beweist. Ja, auch das Naturgesetz ist Norm des Gerichts. Die Urtheile des Gewissens, Anklage und Vertheidigung, appelliren gleichsam an das Forum des jüngsten Gerichts. Aber es kommt bei Gott eben nicht auf das bloße Hören und Wissen des Gesetzes, sondern auf das Thun des Gesetzes an. Vor Allem kehrt der Apostel, der Tendenz der ganzen Darlegung von 1, 18 an gemäß, das verdammende Urtheil Gottes hervor. Die da sündigen und Böses thun, werden verurtheilt werden und dem Zorn und ewigen Verderben anheimfallen. Indeß läßt er auch, indem er einen vollständigen Abriß vom jüngsten Gericht entwerfen will, die Kehrseite nicht unerwähnt, die ja auch die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts erweist. Die da Gutes thun und das Gesetz erfüllen, werden ein günstiges Urtheil und das ewige Leben erlangen. Am Schluß dieser Erörterung macht Paulus noch bemerk-

lich, daß die letzte Entscheidung über Tod und Leben im Evangelium liegt, wie denn auch allein das Evangelium und der Glaube ans Evangelium die Menschen zu guten Werken und zur Erfüllung des Gesetzes befähigt. Die Hauptsumma des Abschnitts ist demnach:

Gott wird unparteiisch einem Jeglichen, Juden und Heiden, nach seinen Werken vergelten. Denn es kommt bei ihm nicht auf das Wissen, sondern auf das Thun des Gesetzes an.

2, 17—29. Die schwere Verschuldung der Juden.

V. 17—24. Wenn aber du ein Jude genannt wirst und auf das Gesetz dich verlässest und dich Gottes rühmst und den Willen kennst und die Unterschiede prüfst, indem du aus dem Gesetz unterwiesen wirst, traust dir auch zu, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht derer in Finsterniß, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, indem du die Gestalt der Erkenntniß und der Wahrheit an dem Gesetz besitzest; wenn du, der also einen Andern lehrt, dich selbst nicht lehrst; der du predigst, man solle nicht stehlen, stiehlst; der du sagst, man solle nicht ehebrechen, ehebrichst; der du die Götzen verabscheust, Tempelraub begehst; der du des Gesetzes dich rühmst, durch die Uebertretung des Gesetzes Gott verunehrst; denn der Name Gottes wird um euretwillen gelästert unter den Heiden, wie geschrieben steht—?

Schon im vorigen Abschnitt, der von dem unparteiischen Gericht Gottes handelt, hatte der Apostel den Heiden die Juden zur Seite gestellt. Und nachdem er sich 1, 18—2, 5 mit den Heiden auseinandergesetzt hat, nimmt er jetzt insonderheit die Juden vor. Er beginnt seine Strafrede an die Juden mit den Worten: „Wenn du aber Jude genannt wirst“, *Eἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ*. In lebhafter Rede greift er hier, wie 2, 1—5, aus der Classe von Menschen, mit welcher er es zu thun hat, Einen heraus und hält dem vor, was er der ganzen Sippe zu sagen hat. Wir folgen mit den allermeisten Auslegern der beglaubigteren Lesart *Eἰ δέ*, „Wenn aber“. Die andere Lesart *Ἴδέ* oder *Ἴδε*, „Siehe“ ist entweder durch Itacismus entstanden oder wahrscheinlich eine behufs Erleichterung der Structur vorgenommene Correctur. Wir sehen zunächst von der Construction des Satzes ab und vergegenwärtigen uns den Inhalt der einzelnen

Aussagen. Mit dem Juden handelt also hier der Apostel, der von Andern Jude genannt wird und sich selbst gern so nennt. Das Verbum ἐπονομάζειν heißt auch im Classischen öfter „nennen", „benennen" und bezeichnet nicht nothwendig den Beinamen. Ἰουδαῖος war seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil der Name des ganzen Volks Israel und zugleich ein Ehrenname zur Unterscheidung von den Heiden. Der Jude rühmte sich nun dessen, was er vor dem Heiden voraus hatte. „Du verlässest dich", „stützest dich" „auf das Gesetz und rühmst dich Gottes". V. 17. Das waren wirkliche Prärogativen der Juden. Den Juden hatte sich der wahre, lebendige Gott offenbart, während die Heiden ohne Gott in der Welt lebten, Eph. 2, 12, und hatte ihnen sein Gesetz offenbart. Der Ausdruck ἐπαναπαύῃ kennzeichnet jedoch zugleich das Vertrauen der Juden auf ihren Gott und ihr Gesetz als fleischliche Sicherheit. Die Juden stützten und steiften sich auf den äußern Besitz des Gesetzes und meinten, daß derselbe sie bei Gott sicher stelle. Der folgende Satz, V. 18, macht weitere Vorzüge, und zwar subjective Vorzüge, Fähigkeiten der Juden namhaft, die aus dem Besitz des Gesetzes resultirten. Die Juden kannten, dieweil sie aus dem Gesetz unterwiesen wurden, den Willen, τὸ θέλημα, den absoluten Willen, der Alles ordnet, selbstverständlich Gottes Willen, und waren darum auch fähig, die Unterschiede zu prüfen, den Unterschied von Recht und Unrecht. So fassen wir nach Phil. 1, 10 δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα, „du prüfst das Unterschiedene", und nicht in der ferner liegenden Bedeutung „du billigst das Vorzügliche". Diese ihre bessere Erkenntniß machten dann die Juden auch Andern gegenüber geltend. Sie boten sich den blinden, verfinsterten Heiden als Führer und Lehrer an: „traust dir auch zu, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht derer in Finsterniß, ein Erzieher der Unverständigen", denen der rechte Verstand von gut und bös abgeht, „ein Lehrer der Unmündigen", Urtheilsunfähigen, „indem du die Gestalt der Erkenntniß und der Wahrheit am Gesetz besitzest". V. 19. 20. Die Juden besaßen an dem offenbarten Gesetz die μόρφωσις, die rechte Gestalt, Ausgestaltung der Erkenntniß und der Wahrheit, beides objectiv zu verstehen, sofern dieselbe den Willen Gottes betraf. Die Juden hatten in dem mosaischen Gesetz den vollen, adäquaten Ausdruck des göttlichen Willens, während das Naturgesetz, das auch den Heiden ins Herz geschrieben ist, durch die Sünde vielfach verdüstert und verstümmelt ist. Und so waren auch die Juden dazu berufen, Andere, die unwissenden, unverständigen Heiden, „deren unverständiges Herz verfinstert war", Röm. 1, 21,

deren sittliche Begriffe verwirrt waren, zu belehren, über den wahren Gott und dessen guten, heiligen Willen aufzuklären, und sie übernahmen auch gern diese Lehrer- und Erzieherrolle. Solche Bereitschaft und Zuversicht zu dem Lehramt wird aber durch den Ausdruck *πέποιθας*, sowie durch die angehäuften Bezeichnungen derselben Sache zugleich als dünkelhafte Selbstzuversicht und Anmaßung characterisirt. Es wird uns hier das Bild eines echten, pharisäisch gesinnten Juden vorgeführt.

Paulus fährt V. 21 fort: *ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις*, „der du also einen Andern lehrst, lehrst dich selber nicht". Mit dem epanaleptischen *οὖν*, das zum Subject, nicht zum Prädicat des Satzes gehört, nimmt er die vorherigen Aussagen wieder auf und faßt sie in den Einen Ausdruck *ὁ διδάσκων* zusammen. Die Juden machten den Anspruch, Andere zu lehren, wie ja der Besitz des offenbarten Gesetzes sie auch hierzu befähigte. Mit solchem Anspruch stand nun aber ihr eigenes Verhalten gegen das Gesetz in schneidendem Contrast. Sie lehrten sich selber nicht, sie richteten sich selbst nicht im mindesten nach dem, was sie Andere lehrten und als Wahrheit ausgaben. Sie predigten, man solle nicht stehlen, und stahlen doch selbst. V. 21b. „Der Diebstahl begreift in sich alle Ungerechtigkeiten und Betrügereien, welche die Juden sich in Handelsgeschäften zu Schulden kommen ließen." Godet. Sie sagten, man solle nicht ehebrechen, und brachen doch selbst die Ehe. V. 22a. „Der Ehebruch ist ein Verbrechen, welches der Talmud bei den drei berühmtesten Rabbinen Akiba, Mehir und Eleazar nachweist. Die Sinnlichkeit ist einer der hervorstechenden Characterzüge der Semiten." Godet. Sie verabscheuten die Götzen und begingen doch Tempelraub. V. 22b. Die meisten neueren Ausleger beziehen *ἱεροσυλεῖς* auf die Beraubung heidnischer Götzentempel, und Godet formulirt dann den Gegensatz dahin: „Du hast Abscheu an den Götzen, aber dein Abscheu vor der Abgötterei geht nicht so weit, daß er dich hinderte, die zum Götzendienst verwendeten Kostbarkeiten, wenn du sie dir zueignen kannst, als gute Beute zu betrachten." Aber daß Tempeldieberei im heidnischen Sinn des Worts bei den Juden vorkam, läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Und wenn sie ja hin und wieder vorkam, so paßt die Erwähnung solcher vereinzelter Fälle nicht an unserer Stelle, wo Paulus die allgemeinen sittlichen Grundschäden des Judenthums aufdeckt und geißelt. Auch würde der Apostel schwerlich einem Juden, der die heidnischen Götzen für nichts achtete, und mit Recht, die Beraubung der Götzentempel als sacri-

legium angerechnet haben, sondern höchstens als gemeine Dieberei. Wir verstehen daher unter dem ἱεροσυλεῖν mit Hofmann, Hodge und älteren Auslegern die Beraubung des jüdischen Tempels, welcher dem wahren, lebendigen Gott geheiligt war. Als Tempelraub galt es aber auch nach Mal. 3, 8—10, wenn die Juden dem HErrn und seinem Tempel die schuldigen Opfer und Zehnten vorenthielten. Und das war ein gemeines Vergehen gerade der pharisäisch gerichteten Juden, und nicht nur ein Erweis gemeinen Geizes, sondern vor Allem ein Beweis dafür, daß sie den HErrn und seinen Tempel verachteten. Und was war das nun für ein Widerspruch: die Juden verabscheuten die Götzen der Heiden, eiferten gegen den Götzendienst, wie sie vorgaben, aus heiligem Eifer um den HErrn Jehova und sein Haus, und doch beraubten, entweihten und verachteten sie thatsächlich das Haus des HErrn. „Schlimm ist es, wenn er", nämlich der Jude, . . . „die Götzen für Greuel achtet, als ob ihm der Dienst seines Gottes heilig sei, dabei aber das Heiligthum, das es für ihn selbst ist, nicht heidnische Tempel, beraubt, indem er es an dem verkürzt, was er ihm schuldet." Hofmann. Hodge bemerkt zu ἱεροσυλεῖς: "It expresses the sin of irreverence in its higher forms; either as manifested in withholding from God his due, which the prophet denounces as robbery . . . or it may be taken in the still more general sense of profanation, the irreverent disregard of God and holy things. This is all the text requires: You profess great reverence for God, in eschewing idolatry; and yet, in other forms, you are guilty of the greatest irreverence." Der Apostel legt demnach den Juden dieselbe dreifache Versündigung zur Last, wie den Heiden, Versündigung gegen die eigenen Leiber, Unzucht, Schädigung des Nächsten und Frevel an Gott. Bengel: Atrocissime peccas in proximum, te ipsum, Deum. Ad gentes Paulus ostenderat peccata primum contra Deum, deinde contra se, deinde contra alios, nunc ordinem invertit: nam peccata contra Deum in gentibus apertissima sunt, in Judaeo non item. Doch ist die Verschuldung der Juden viel schwerer, als die der Heiden, auch als die jener heuchlerischen Sittenrichter, 2, 1—5, weil die Juden ihre Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit mit Gottes Wort und Gesetz schmücken und zudecken. Andere Gottes Wort lehren und doch das Widerspiel von dem thun, was man Andere lehrt, ist noch schlimmer, als Andere um das richten und strafen, was man selber thut. Der Apostel schließt diese Sittenschilderung, indem er die einzelnen Versündigungen der Juden zusammenfaßt, mit den Worten ab: „Der du des Gesetzes dich rühmst,

verunehrst Gott durch die Uebertretung des Gesetzes; denn der Name Gottes wird um euretwillen gelästert unter den Heiden, wie geschrieben steht.“ V. 23. 24. Die letzten Worte sind der Form nach aus Jes. 52, 5, dem Inhalt nach aus Ezech. 36, 20—23 genommen. An der letzteren Stelle werden die Juden gestraft, weil sie durch ihre Verbannung, die nothwendige Folge ihrer Sünden, den Heiden Anlaß zur Schmähung der Herrlichkeit und Macht Jehovas gaben, als ob derselbe sein Volk nicht habe schützen können. An unserm Ort weist Paulus darauf hin, daß die Juden durch ihren gottlosen, unheiligen Wandel die Heiden veranlaßten, den Namen Gottes zu schmähen, indem dieselben die Sünden der Juden dem Gott der Juden auf die Rechnung setzten, als ob Gott selbst durch sein Gesetz sein Volk zu solchem verwerflichen Verhalten erzöge und anleitete. Daß *καθὼς γέγραπται*, welches sonst immer, wenn ein förmliches Schriftcitat eingeführt wird, diesem vorangestellt wird, hier am Ende des Satzes steht, zeigt an, daß Paulus hier nur ein Schriftwort sich angeeignet und zu seinen Zwecken verwendet hat. Die vorliegende Strafrede des Apostels trifft übrigens auch alle Heuchler unter den Christen, welche sich des Christennamens und der reinen Lehre des göttlichen Worts rühmen, aber mit ihrem Wandel, etwa auch Ungerechtigkeit im Handel und Handwerk, Fleischessünden aller Art, Beraubung ihres Heiligthums, Vorenthaltung ihrer Gaben und Opfer u. dgl., der Lehre des göttlichen Worts widersprechen und so den Ungläubigen Ursache bieten, über das Christenthum und den Gott der Christen zu spotten und zu lästern.

Was nun die Construction dieser längeren Periode anlangt, so fragt sich, wo der mit *Εἰ δὲ* V. 17 anhebende Vordersatz seinen Nachsatz hat und ob überhaupt ein Nachsatz vorhanden ist. Schott läßt den Nachsatz schon V. 17 beginnen, Meyer, Weiß, Philippi und Andere V. 21, indem sie die Sätze V. 21. 22 als Fragesätze fassen, Hofmann, Luthardt V. 23. Die erste Annahme ergibt einen ganz ungeschickten Bedingungssatz: „Wenn du ein Jude bist, so stützest du dich sowohl auf das Gesetz, als auch rühmst du dich Gottes“, und es ist gezwungen, in dieser längeren Reihe der mit *καί* verbundenen Sätze die beiden ersten *καί* im Sinn von „sowohl — als auch“ zu nehmen. Gegen die zweite Annahme spricht, daß doch das gesetzwidrige Thun des Juden nicht aus dem Besitz des Gesetzes gefolgert werden kann. Der kurze Sinn der Rede wäre ja dann der: Wenn du Andere lehrest, so lehrst du dich selber nicht. Die Schlußfolgerung müßte vielmehr lauten: Wenn du das Gesetz hast und Andere lehrst, warum über-

trittst du das Gesetz und lehrst dich selber nicht? Mit der dritten Annahme stimmt nicht, daß die Aussage des 23. Verses den vorhergehenden gleichartig ist, wie diese das gesetzwidrige Thun der Juden beschreibt. Gegen die zweite und dritte Auffassung ist aber vor Allem geltend zu machen, daß darnach das üble Verhalten der Juden der Hauptinhalt und Zielpunkt der Rede sein würde. Und das harmonirt nicht mit den parallelen Ausführungen des Apostels 1, 19—32 und 2, 1—5. Da schildert derselbe nicht nur das sittliche Verderben der Heidenwelt, sondern kehrt vor Allem hervor und betont, daß die Heiden mit ihren Sünden den Zorn Gottes auf sich herabziehen, daß die heidnischen Moralisten und Sittenrichter dem Urtheil Gottes nicht entrinnen werden, und dann folgt 2, 6—16 eine ausführliche Schilderung des unparteiischen Gerichts Gottes, das über alle Uebertreter des Gesetzes, Heiden und Juden, ergehen wird. Zu einem ähnlichen Gedanken finden wir an unserm Ort Raum, wenn wir mit Koppe und Godet das ganze Satzgefüge V. 17—24 als Vordersatz fassen und einen Anakoluth annehmen, indem sich der Nachsatz von selbst ergänzt. Es liegt hier der Fall vor, daß sichere, unbezweifelte Facta in Bedingungsform ausgesagt werden, um aus denselben etwas Anderes zu folgern. Die Meinung Pauli ist: Du Jude hast das Gesetz, kennst den Willen Gottes und lehrst Andere, aber dabei lehrst du dich selber nicht, übertrittst vielmehr das Gesetz und schändest deinen Gott. Wenn dem aber so ist, wie es wirklich der Fall ist, — was folgt daraus? Nun offenbar, daß du am allerwenigsten dem Urtheil und Zorn Gottes entgehen wirst. Demgemäß supplirt Koppe hinter V. 24 den Nachsatz: cogita, quanto graviores poenae tibi sint metuendae. Und Godet: „Wozu wird dir dieses Gesetz dienen, dessen du dich bei den Andern rühmst und das du selbst so frech übertrittst?" Doch nur zur Verdammniß.

V. 25—29. Denn die Beschneidung nützt, wenn du das Gesetz thust; wenn du aber ein Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden. Wenn nun die Vorhaut die Satzungen des Gesetzes beobachtet, wird dann seine Vorhaut nicht als Beschneidung gerechnet werden? Und es wird richten die natürliche Unbeschnittenheit, die das Gesetz erfüllt, dich, der du bei Buchstaben und Beschneidung ein Uebertreter des Gesetzes bist. Denn nicht der es augenfälliger Weise ist, ist ein Jude, noch die augenfälliger Weise am Fleisch ge-

schieht, ist eine Beschneidung, sondern der verborgener Weise ein Jude ist (ist ein Jude), und die Beschneidung des Herzens im Geist, nicht Buchstaben (ist Beschneidung), dessen Lob nicht von Menschen ist, sondern von Gott.

Es folgt hier eine Aussage über die Beschneidung. Dieselbe ist mit *γάρ* eingeleitet, dient der vorhergehenden Ausführung zur Bestätigung. Paulus hatte gezeigt, daß ein Jude, der das Gesetz übertritt, dem Urtheil Gottes nicht entrinnen wird. Diese Sentenz bleibt in Kraft. Denn auch die Beschneidung ändert nichts daran. Die Beschneidung an sich rettet die Juden nicht vom Zorn. Der Begriff Beschneidung, *Περιτομή*, wird durch das elliptische *μέν*, dem kein *δέ* entspricht, recht stark hervorgehoben. Die Juden pochten und trotzten, wie auf den Besitz des Gesetzes, so auch auf die Beschneidung und meinten, es könne ihnen nichts Uebels widerfahren, eben weil sie beschnitten seien. Rabbinische Sprüchwörter lauteten: Quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus. „Jeder Beschnittene hat Theil an dem zukünftigen Reich." Aber die Beschneidung nützt nur dann, das gibt der Apostel dem Juden, der auf seine Beschneidung stolz ist, zunächst, V. 25, zu bedenken, „wenn du das Gesetz thust". Die Bedeutung, der Nutzen der Beschneidung bestand darin, daß sie den, welcher beschnitten wurde, zu einem Glied des Volks Gottes machte und ihm an allen Segnungen des Volks Gottes Anrecht gab. Doch eben nur dann, wenn auf die Beschneidung die Erfüllung des Gesetzes folgte. Die Beschneidung verpflichtete die Juden zum Gehorsam gegen das Gesetz. „Wer sich beschneiden läßt, ist schuldig, das ganze Gesetz zu thun." Gal. 5, 3. Wenn hingegen der Jude ein Uebertreter des Gesetzes ist, so ist ihm die Beschneidung kein nütze, so ist seine Beschneidung zur Vorhaut geworden, so gilt er vor Gott nicht mehr, als ein verlorener, verworfener Heide. Hieraus ergibt sich die Kehrseite, *οὖν* V. 26, daß wenn die Vorhaut, abstractum pro concreto, das ist ein unbeschnittener Heide die Rechtsforderungen oder Satzungen des Gesetzes beobachtet, demselben seine Vorhaut als Beschneidung angerechnet wird, daß er dann vor Gott als ein Glied der Gemeinde Gottes gilt. Das Futur *λογισθήσεται* ist, wie das folgende *κρινεῖ*, das sogenannte logische Futur, welches das angibt, was in einem gesetzten Fall statt hat. Den folgenden Satz, V. 27, fassen wir assertorisch: „Und es wird richten die natürliche Unbeschnittenheit", der von Natur unbeschnittene, unreine Heide, „die das Gesetz erfüllt, dich, der du bei (*διά*) Buchstaben und Beschneidung ein Uebertreter

des Gesetzes bist". Das διά bezeichnet hier, wie öfter, die begleitenden Umstände. Es ist nicht ein Richten und Verurtheilen mit Worten gemeint, sondern das da de facto geschieht. Ein Heide, der das Gesetz erfüllt, stellt eben damit, indem er dem Gesetz gehorsam ist und ihm so Recht gibt, comparatione sui (Grotius), thatsächlich den Juden, der das Gesetz übertritt, als schuldig und straffällig hin. Daß der Jude dem Gesetz zuwiderhandelt, trotzdem daß er dasselbe in Buchstaben geschrieben vor Augen hat und durch die Beschneidung dem Gesetz unterworfen ist, mehrt nur seine Schuld. Wenn der Apostel von Heiden redet, welche das Gesetz erfüllen, so ist das keine abstracte Möglichkeit, keine fictio rhetorica (Calov). Das Ἐάν V. 26 setzt einen Fall, der öfter statt hat. Und der Heide, der den Juden richtet, ist eine wirkliche Person. Freilich wird mit den Ausdrücken τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσειν und τὸν νόμον τελεῖν der wahre Gesetzesgehorsam beschrieben, dessen kein Heide von Natur fähig ist, wie er sich nur bei Christen findet, welche den Geist Gottes haben. Röm. 8, 4; 13, 8. Aber Paulus hat hier eben auch Heiden im Sinn, welche Christen geworden sind, credentes in Christum, Körner. So auch Meyer und Godet. Er erwähnt hier nur nicht ausdrücklich, wie ein Unbeschnittener zu solchem Gehorsam kommt, indem er dies späterer Ausführung vorbehält, sondern kehrt einfach die Thatsache hervor, daß Heiden, die von Natur unbeschnitten sind, ohne Juden zu werden und sich beschneiden zu lassen, doch das Gesetz erfüllen, die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachten.

Die mit γάρ eingeführte folgende Aussage rechtfertigt den Hauptsatz, daß die Beschneidung an sich kein nütze ist, nach einer andern Seite. In dem ersten der beiden Sätze, V. 28, ist das Subject aus dem Prädicat zu ergänzen, in dem zweiten, V. 29, das Prädicat aus dem Subject zu entnehmen. Die Meinung ist: Nicht der es offenbarer, augenfälliger Weise ist, der ist in Wahrheit ein Jude und nicht die offenbarer Weise, am Fleisch geschieht, ist in Wirklichkeit Beschneidung. Vielmehr: Der verborgener Weise, innerlich ein Jude ist, der ist in Wahrheit ein Jude, ein Glied des Volkes Gottes; und dies wird durch den zweiten Satztheil näher erklärt: die Beschneidung des Herzens im Geist, nicht Buchstaben, ist in Wirklichkeit Beschneidung, macht den Menschen zu einem Angehörigen der Gemeinde Gottes. Ja, ein solcher Mensch, der am Herzen beschnitten ist, der hat sein Lob nicht von Menschen, sondern vor Gott. Die Beschneidung am Fleisch erinnerte und mahnte die Israeliten an die Beschneidung des Herzens, daß sie die wilden Triebe und Schößlinge ihres natür-

lichen Herzens abschneiden, ihr Herz von Ungehorsam, Starrsinn, von bösen Lüsten und Begierden reinigen sollten. „So beschneidet nun eures Herzens Vorhaut, und seid fürder nicht halsstarrig." Deut. 10, 16. Diese innerliche Beschneidung geschieht aber nicht durch den Buchstaben des Gesetzes, wie die leibliche Beschneidung, da Einer das, was nach dem Buchstaben des Gesetzes erfordert ist, am Leib des Andern vollzieht, sondern durch den Geist, kraft des Geistes Gottes. Schon Moses stellt die Beschneidung des Herzens als ein Werk Gottes hin. „Und der HErr, dein Gott, wird dein Herz beschneiden." Deut. 30, 6. Der Geist Gottes ist es, welcher das Herz des Menschen erneuert, reinigt und dem Wiedergeborenen Kraft gibt zu seiner selbst Heiligung. Wer also innerlich, am Herzen beschnitten, wer durch den Geist Gottes neu geboren ist, sei es Jude oder Heide, der gilt vor Gott als beschnitten, den sieht Gott als Glied seiner Gemeinde an. Aus der Beschneidung des Herzens folgt und fließt dann auch der wahre Gesetzesgehorsam, von dem vorher die Rede war. Das gibt also der Apostel dem stolzen Juden zu bedenken, daß seine Beschneidung keinen Werth hat vor Gott und ihm auch im Gericht nichts hilft, wenn nicht Beschneidung des Herzens und Gesetzesgehorsam damit verbunden ist. Etwas Aehnliches, wie von der Beschneidung, dem Sacrament des Alten Bundes, gilt von der christlichen Taufe. Nutzen und Bedeutung der Taufe besteht darin, daß die Taufe den Menschen in die Kirche Gottes einführt und zum Kinde Gottes macht, und daß sie zugleich ihn wiedergebiert, als ein Bad der Wiedergeburt und Erneurung des Heiligen Geistes, und zu einem heiligen, göttlichen Leben und Wandel verpflichtet und befähigt. Wer aber nun auf seine Taufe pocht und trotzt und dabei die neue Geburt, den Glauben und Gehorsam gegen Gott verleugnet, den wird seine Taufe nicht vom Zorn Gottes erretten.

Summa: **Die Juden, welche sich des Gesetzes rühmen und Andere damit lehren und doch das Gesetz übertreten, haben die größte Schuld, werden die schwerste Strafe leiden müssen. Auch die Beschneidung hilft ihnen nichts im Gericht; denn die äußerliche Beschneidung am Fleisch hat an sich keinen Werth vor Gott, sondern nur die Beschneidung des Herzens, die sich dann in Erfüllung des Gesetzes erweist.**

Drittes Capitel.

3, 1—8. Daß die Sünde der Menschen schließlich zur Verherrlichung Gottes dient, hebt ihren Schuldcharacter nicht auf.

V. 1—4. Was ist nun der Vorzug des Juden? oder was der Nutzen der Beschneidung? Ein vielfacher in jeder Hinsicht. Vor Allem nämlich, daß sie betraut wurden mit den Sprüchen Gottes. Denn wie? Wenn Etliche untreu waren, so wird ihre Untreue doch nicht die Treue Gottes zu nichte machen? Das sei ferne! Es werde vielmehr Gott wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner, wie geschrieben steht: Damit du gerecht seiest in deinen Worten und obsiegest, wenn du richtest.

Der Apostel wirft jetzt die Frage auf, was nach dem Gesagten den Juden für ein Vorzug verbleibe. Die mit der Folgerungspartikel *οὖν* angezeigte Verbindung des Satzes 3, 1 mit dem Vorhergehenden erklärt Calov zutreffend mit den Worten: Si non minus Judaei, quam gentiles sub condemnatione sunt, vi peccati, quod demonstrarat apostolus, quid ergo praecipui habent Judaei prae gentibus? et quae est circumcisionis utilitas? *Τὸ περισσόν* ist, quod insuper est, der Vorzug. Die zweite Frage ist der ersten untergeordnet und besagt wesentlich dasselbe. Die Beschneidung macht eben den Juden zum Juden. Die Antwort auf jene Frage lautet: *Πολὺ κατὰ πάντα τρόπον*, „Ein vielfacher in jeder Hinsicht". V. 2. Der Vorzug der Juden vor den Heiden erstreckte sich auf alle Lebensverhältnisse. Später, 9, 1 ff., zählt Paulus, in einem andern Zusammenhang, eine Reihe solcher Prärogativen Israels auf. Hier begnügt er sich, den Hauptvorzug zu nennen: „Vor Allem nämlich", so fassen wir am besten das *Πρῶτον μὲν γάρ*, „daß sie betraut wurden mit den Sprüchen Gottes." Gott selbst hat ihnen, als ein hohes Gut, seine *λόγια* anvertraut. *Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* bezeichnet in der Profangräcität die Sprüche, Aussprüche der Gottheit, oracula, in der Schrift die Aussprüche, Offenbarungen des wahren, lebendigen Gottes, *χρησμοὺς ἄνωθεν κατενεχθέντας* (Chrysostomus). In der Septuaginta ist dieser Ausdruck Uebersetzung des hebräischen אִמְרֵי אֵל und wird sowohl von der Weissagung gebraucht, wie sie z. B. Gott dem Bileam eingegeben, Num. 24, 4, als auch von dem Gesetz des HErrn, Ps. 107, 11. Im Neuen Testament wird Act. 7, 38 das

Gesetz Mosis, Hebr. 5, 12 das Evangelium von Christo, 1 Petr. 4, 11 Gottes Wort überhaupt *λόγια θεοῦ* genannt. An unserer Stelle umfaßt diese Bezeichnung alle Aussprüche, Offenbarungen Gottes, die Israel zu Theil wurden und die in der alttestamentlichen Schrift niedergelegt sind, beides, das Gesetz und die Verheißungen, nicht aber zugleich, wie Hofmann will, die neutestamentliche Heilsbotschaft. Denn erst mit dem *Νυνὶ δέ* V. 21 „beginnt die Schilderung der christlichen Periode" (Philippi), oder, wie wir lieber sagen, des christlichen Stands der Dinge. Indem Gott diese seine *λόγια* Israel anvertraute, hat er Israel zu sich in dieses besondere Verhältniß gesetzt, daß er Israels Gott war und Israel sein Volk.

Was der Apostel von dem Vorzug der Juden gesagt hat, hält er V. 3. 4 gegen einen etwaigen Einwurf aufrecht. Er fährt fort: *Τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; Μὴ γένοιτο.* „Denn wie?" Denn wie liegt die Sache? „Wenn Etliche untreu waren, so wird ihre Untreue doch nicht die Treue Gottes zu nichte machen?" Meyer, Weiß, Godet und schon ältere Ausleger verstehen unter der *ἀπιστία* der Juden ihren Unglauben, den sie der Predigt Christi und der Apostel entgegensetzten. Aber in diesem ganzen Zusammenhang characterisirt Paulus, wie Philippi richtig anmerkt, das Judenthum an sich, noch abgesehen von seiner Stellung zum Evangelium. Und die Ausdrücke *ἀπιστεῖν*, *ἡ ἀπιστία αὐτῶν* und *ἡ πίστις τοῦ θεοῦ* entsprechen offenbar dem *ἐπιστεύθησαν* V. 2, beschreiben somit ein Verhalten der Juden und ein Verhalten Gottes, welches das von Gott den Juden anvertraute Gut zum Correlat hat, und müssen in der Bedeutung Untreue und Treue gefaßt werden. Im Sinn von Untreue findet sich *ἀπιστεῖν* auch 2 Tim. 3, 13. Etliche Juden also, und zwar sind diese *τινές*, wie 11, 17, viele, die allermeisten, sind untreu gewesen, haben die ihnen anvertrauten göttlichen Offenbarungen nicht recht bewahrt und nicht recht verwendet, haben den Verheißungen Gottes nicht geglaubt, dem Gesetz Gottes nicht gehorcht und damit Gott Bund und Treue gebrochen. So könnte man denken und schließen, daß die Untreue der Juden Gottes Treue aufhebe und zu nichte mache (*καταργήσει* logisches Futur), Gott bestimme, nun auch seinerseits von seinen *λογίοις* zurückzutreten. Aber das ist ein falscher Schluß. Schon das *μή*, „doch nicht", welches die den Einwurf enthaltende Frage einleitet, deutet darauf, daß man Gott nicht in Wahrheit zutrauen dürfe, er werde Untreue mit Untreue vergelten. Und mit dem *Μὴ γένοιτο,* V. 4, = חָלִילָה, Gen. 44, 17, Jos. 22, 29, „Gott behüte!" „Gott

bewahre!“ „Das sei ferne“, dieser stärksten Form der Negation, weist der Apostel energisch jenen Gedanken zurück. Nein, Gott hat auch den Untreuen Treue gehalten, er hat, als Israel seinen Worten nicht glaubte und gehorchte, nicht alsbald sein Verhältniß zu Israel abgebrochen, sein Gesetz und seine Verheißungen nicht zurückgenommen, hat auch zu dem untreuen, ungehorsamen Volk weiter geredet, durch seine Propheten, hat die Abtrünnigen, eben durch der Propheten Mund, fort und fort an sein Gesetz erinnert, gemahnt, gewarnt und gestraft und mit seinen Verheißungen gereizt und gelockt, bis dieselben in Christo erfüllt wurden.

Die Untreue Israels hebt Gottes Treue nicht auf. „Es werde vielmehr Gott wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner.“ Darauf wird und soll es nach des Apostels Wunsch und Gottes Willen schließlich hinauskommen, daß Gott wahrhaftig ist, der Mensch aber ein Lügner. Wir haben nicht nöthig, das *γινέσθω* in *φανερούσθω* oder *ἀποδεικνύσθω* umzusetzen, sondern belassen es bei seiner eigentlichen Bedeutung. „Da der Mißverstand, als wünsche der Apostel, daß Gott wahrhaftig werde, weil er es noch nicht ist, und der Mensch ein Lügner werde, wenn er es noch nicht ist, von selbst ausgeschlossen bleibt, so kann er sich so ausdrücken, wie er thut, um zu sagen, es solle darauf hinauskommen, daß es so ist. Gott wahrhaft, jeder Mensch dagegen Lügner: das soll der schließliche Thatbestand sein. In diesem Sinn meint der Apostel das Werden, nicht als wenn er Gottes Wahrhaftigkeit und des Menschen Lügnerschaft wie etwas noch nicht Vorhandenes vorstellte, sondern so, daß ihm die Thatsächlichkeit der einen und der andern das nicht bloß vorausgewußte und für gewiß erkannte, sondern das von ihm begehrte Endergebniß alles dessen ist, was sich zwischen Gott und den Menschen begibt.“ Hofmann. Es handelt sich zunächst um das besondere Verhältniß Gottes zu Israel. Das wird und soll also das schließliche Resultat der Geschichte sein, die sich zwischen Gott und den Juden begeben hat, daß Gott als der Wahrhaftige dasteht, als der bei seinen Worten geblieben ist, die Juden aber als Lügner, als die von den Worten Gottes abgetreten sind. Die Wahrhaftigkeit Gottes deckt sich hier mit seiner Treue, und die Lügenhaftigkeit des Menschen mit der Untreue der Juden. So bleibt jener objective Vorzug der Juden bestehen, trotz ihrer Untreue, aber er begründet für die Untreuen keinen subjectiven Vorzug, indem vielmehr Gottes Treue und Wahrhaftigkeit, nach welcher Gott auch den Treulosen gegenüber seine *λόγια* aufrecht erhalten hat, ihre Treulosigkeit und Lügenhaftigkeit desto greller ins Licht stellt.

Es heißt aber πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, „jeder Mensch aber ein Lügner". Alle Menschen insgemein, nicht nur die Juden, auch die Heiden werden schließlich als Lügner vor Gott zu stehen kommen. Weil der Apostel seine Aussage hier verallgemeinert und was er von den Juden gesagt hat, nun über das ganze Menschengeschlecht erstreckt, setzt er die Ausdrücke ἀληθής und ψεύστης ein, welche einen weitern Begriffsumfang haben, als πίστις und ἀπιστία. Alle Menschen sind Lügner, wie wir dies auch Ps. 116, 11 lesen. Die Heiden entbehren zwar eben jenes Gut, welches die Juden vor ihnen voraushaben, die λόγια τοῦ θεοῦ. Aber Gott hat sich auch ihnen nicht unbezeugt gelassen. Er hat sich selbst, seine ewige Kraft und Göttlichkeit, ihnen kundgethan in den Werken der Schöpfung, wie in den Werken der Welterhaltung. Er hat ihnen, hat allen Menschen sein δικαίωμα zu erkennen gegeben, sein Gesetz ins Herz geschrieben. 1, 19. 20. 32. 2, 4. 14. 15. Aber die Heiden, die Menschen in genere ehren ihn nicht als Gott und danken ihm nicht, halten die Wahrheit durch Ungerechtigkeit nieder, verleugnen mit ihren bösen Werken die bessere sittliche Erkenntniß, lassen sich durch Gottes Güte nicht zur Buße leiten. So sind sie allzumal Lügner. Denn ψεύστης ist, qui a veritate recedit, Körner, „wer mit der Wahrheit in Widerspruch getreten ist", Hofmann. „Die Lüge bezeichnet in der Schrift die innere Falschheit, vermöge welcher das menschliche Herz dem erkannten, verstandenen sittlich Guten widersteht." Godet. Doch der Menschen Lügenhaftigkeit hebt Gottes Wahrhaftigkeit nicht auf. Gott erzeigt sich auch den Lügnern gegenüber je und je als ἀληθής, wahrhaftig, sibi constans. Er bezeugt sich fort und fort den sündigen, lügnerischen Menschen auf dem creatürlichen Gebiet und in ihrem Gewissen, mahnt, warnt, straft sie in ihrem Gewissen, gibt ihnen seine Schöpferliebe und -Güte kund in den Wohlthaten des täglichen Lebens, läßt sie den Reichthum seiner göttlichen Güte, Geduld und Langmuth erfahren. Und so wird es das Endergebniß dieser Geschichte sein, die sich zwischen Gott und den Menschen begibt: Gott wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner. Gott hat nichts versehen, hat es dem Menschen gegenüber an nichts fehlen lassen, hat es mit jedem Menschen nur gut und treu gemeint, hat nur recht gehandelt. Aber der Mensch hat es versehen, hat Gott getäuscht, enttäuscht, alle Schuld liegt am Menschen. Und angesichts der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit Gottes erscheint die Lüge, die Schuld der Menschen nur um so größer.

Jeder Mensch wird schließlich als Lügner vor Gott dastehen, keiner ausgenommen. Also auch die Gläubigen aus Juden und Hei-

den, die ja von Natur auch allzumal Sünder und Lügner sind. Der Apostel sieht hier davon ab, wie die Gnade Gottes in Christo das Verhältniß zwischen Gott und Mensch geändert hat. Indeß wird auch durch den Glauben und die Gnade JEsu Christi jenes Endresultat der Menschengeschichte im Grund nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt. Wenn Gott jetzt und dereinst die Gläubigen aus Gnaden, um Christi willen für gerecht ansieht und gerecht spricht, so constatirt er damit, daß sie an ihrem Theil Sünder und Ungerechte sind. Und wenn die Gläubigen jetzt und dereinst zur Gnade Gottes ihre Zuflucht nehmen und durch Christum, durch Christi Verdienst gerecht und selig werden wollen, so stellen sie sich selbst damit als Sünder und Uebertreter vor Gott dar. Vgl. Gal. 2, 18.

Der Apostel weist zur Bekräftigung seiner Aussage noch auf ein Schriftwort hin, Ps. 51, 6. Die citirten Worte lauten im Hebräischen: לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ. Das heißt: „damit du gerecht seiest bei deinem Reden, rein seiest bei deinem Richten“. Paulus adoptirt die Uebersetzung der Septuaginta, die wesentlich denselben Sinn bietet: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε*, „damit du gerecht seiest in deinen Worten und obsiegest, wenn du richtest“. *Κρίνεσθαι* ist hier medial zu fassen, ebenso *δικαιωθῆναι*, und *νικᾶν*, obsiegen, in sensu forensi. Dieses Psalmwort stellt auch den Endtermin der Geschichte und das Endgericht uns vor Augen. Wenn Gott dereinst mit dem Menschen redet, mit ihm über sein Verhalten rechtet, so wird er Recht behalten. Er wird ihn überführen, es wird sich herausstellen, daß Gott dem Menschen nichts zu Leide gethan, ihm nur Gutes und Liebes erwiesen hat, daß der Mensch dagegen Gott beleidigt, ihm Treue und Glauben gebrochen hat. Und so wird Gott obsiegen, als rein, unschuldig und gerecht dastehen, wenn er über den Menschen seinen Richterspruch fällt, das Urtheil abgibt, daß er Tod und Verdammniß verdient hat. Und daß es so komme, ist Gottes Wille und Absicht. Es heißt Ps. 51, 6a: „An dir allein habe ich gesündigt und was böse in deinen Augen gethan“ und hieran schließt sich der Absichtssatz: „damit du gerecht seiest“ rc. Mit der Sünde des Menschen ist es also darauf abgesehen, daß Gott zuletzt Recht behalte und obsiege. Die Sünde geschieht gegen Gottes Willen, ist Gott ein Greuel. Doch wenn der Mensch eben das thut, was in Gottes Augen böse ist, so ist es dann Gottes Wille und Absicht, daß er mit seiner Sünde Gott rechtfertige. Gott will nicht das Böse, will aber, falls der Mensch sua sponte Böses thut, eben diesen Effect des Bösen. „Man darf dieses לְמַעַן nicht da-

durch abschwächen, daß man es vom Erfolg, statt von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint, so schließt es sich an das in לְךָ לְבַדְּךָ und הָרַע בְּעֵינֶיךָ ausgesprochene sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott an, welches daraufhin angelegt ist, daß Gott, wenn er nun den Sünder verurtheilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muß, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann." Delitzsch. Der Umstand, daß, wer da sündigt, welcherlei Sünde es auch sein mag, sich immer an Gott versündigt und das thut, was in Gottes Augen böse ist, dient dazu und soll dazu dienen, daß Gott gleichsam als der beleidigte Part erscheint, welchem Unrecht geschehen ist und welcher recht thut, wenn er den Sünder richtet und straft.

V. 5—8. Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist, was werden wir sagen? Gott ist doch nicht ungerecht, daß er den Zorn verhängt? Nach Menschen Weise rede ich. Das sei ferne! Denn wie würde Gott die Welt richten? Denn wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge reichlich geworden ist zu seiner Verherrlichung, warum werde eben ich dann noch als Sünder gerichtet, und warum ist es dann nicht so, wie wir gelästert werden, und wie Etliche sagen, daß wir reden: Lasset uns das Böse thun, damit das Gute herauskomme? Welcher Gericht ist gerecht.

Mit dem metabatischen *δέ* leitet Paulus zu einer neuen Gedankenreihe über. Er nimmt, was er vorher gesagt hat, mit den Worten: „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist", *συνίστησι*, wieder auf, um daraus eine Folgerung zu ziehen. Durch das *δικαιωθῆναι* in dem Psalmcitat sind die Ausdrücke *ἀδικία* und *δικαιοσύνη* veranlaßt. „Die Unrechtheit (*ἀδικία*) des Menschen ist der generelle Begriff, zu ihr gehören sein Unglaube und seine Lügenhaftigkeit als Species, ebenso ist die Rechtheit (*δικαιοσύνη*) Gottes das Genus, welchem seine Zuverlässigkeit und Wahrheit als Species subsumirt ist." So Philippi. Wir bestimmen das Verhältniß dieser Begriffe zu einander lieber dahin: Das ganze Verhalten der Menschen zu Gott, welches vorher speciell als Untreue und Lügenhaftigkeit characterisirt war, wird hier mit der allgemeinen Benennung *ἀδικία* bezeichnet, das ganze Verhalten Gottes zu den Menschen, welches vorher unter den speciellen Gesichtspunkt der Treue und Wahrhaftigkeit gestellt war, wird hier mit dem allgemeinen Namen

δικαιοσύνη belegt. Die *ἀδικία* der Menschen ist ihre „Unrechtheit", ihre abnorme sittliche Beschaffenheit, *θεοῦ δικαιοσύνη* Gottes Rechtheit, „Gott ist ohne Fehl, gerade so, wie er sein muß". Weiß. In dem *ἡμῶν*, „unsere Ungerechtigkeit", schließt sich Paulus mit allen Menschen in eins zusammen. Der Apostel hatte vorher auf das Endergebniß der Geschichte, die sich zwischen Gott und den Menschen begibt, hingewiesen, auf den Thatbestand: Gott wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner. In diesem Gegensatz liegt zunächst, daß Gottes Wahrhaftigkeit die Lügenhaftigkeit des Menschen erweist. Die Ausführung V. 1—4 verfolgt zunächst die Tendenz, zu constatiren, wie jener Vorzug der Juden und Gottes Treue die Untreue der Juden, die Wahrhaftigkeit Gottes die Lügenhaftigkeit der Menschen erst recht ins Licht stellt. In dem ganzen Abschnitt von 1, 18 an führt ja der Apostel Juden und Heiden die Größe und Schwere ihrer Sünde zu Gemüthe und zeigt, daß sie keine Entschuldigung haben und straffällig sind. Das ist der Grundgedanke, der in verschiedenen Wendungen durchgeführt wird. Aber auch umgekehrt gilt, daß die Untreue und Lügenhaftigkeit der Menschen Gottes Treue und Wahrhaftigkeit, oder, wenn wir die allgemeineren Begriffe einsetzen, die Unrechtheit der Menschen Gottes Rechtheit erweist und ins Licht stellt. Wenn Licht und Schatten dicht neben einander treten, so läßt das Licht den Schatten um so dunkler, aber auch umgekehrt der Schatten das Licht um so heller erscheinen. Und dieser letztere Gedanke, der auch in dem citirten Psalmwort zum Ausdruck kommt, wird jetzt hervorgekehrt.

Wenn aber dem so ist, wie es wirklich der Fall ist, wenn unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist, „was werden wir sagen?" was sollen wir dann sagen, was folgern? „Gott ist doch nicht ungerecht, daß er den Zorn verhängt", ergehen läßt, *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*? Nach der Menschen Weise redet und folgert hier der Apostel, in der Weise, wie die gemein menschliche Vernunft zu folgern und zu schließen pflegt. Die natürliche Vernunft zieht aus der obigen Prämisse die Folgerung, daß Gott ungerecht sei. Sie schließt und folgert: Wenn die Ungerechtigkeit der Menschen Gottes Gerechtigkeit erweist, ins Licht stellt, so ist Gott ungerecht, daß er über die Menschen, die doch mit ihrer Ungerechtigkeit zur Verherrlichung seiner Gerechtigkeit beitragen, den Zorn verhängt. „Es könnte als ungerecht erscheinen, wenn Gott strafen wollte, was zu seiner Verherrlichung gereicht und so ganz in seinem Interesse liegt." Weiß. Die Folgerung sollte eigentlich lauten: *οὐκ ἄδικος ὁ θεός* ꝛc.? Wie?

Ist Gott nicht ungerecht? Paulus leitet aber geflissentlich diese Frage, wie die des 3. Verses, mit μή, „doch nicht“ ein. „Dem Apostel erscheint der Frevel einer solchen Behauptung so abschreckend, daß er selbst in der Deliberation die verneinende Antwort schon vorweg anticipirt.“ Weiß. Und mit dem Μὴ γένοιτο, „Das sei ferne!“ weist er dann V. 6 jene Frage und Folgerung energisch zurück. Der folgende Satz ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; „Denn wie würde“ oder „wie soll dann Gott die Welt richten?“ ist Begründung dieser Zurückweisung. Der Apostel weist auf die feststehende Thatsache des künftigen Weltgerichts hin, welche an sich schon den Gedanken, die Möglichkeit, Gott könne auch ungerecht handeln, schlechterdings ausschließt. Daß Gott, der Weltrichter, ein gerechter Richter ist, gilt ihm nach der Schrift als unerschütterliches Axiom. „Das sei ferne von dir, daß du das thust und tödtest den Gerechten mit dem Gottlosen, daß der Gerechte sei gleichwie der Gottlose. Das sei ferne von dir, der du aller Welt Richter bist, du wirst so nicht richten.“ Gen. 18, 25. Der Richter aller Welt wird gewiß nicht ungerecht richten. Doch Paulus stellt selbst im Folgenden die Instanz dieses Gegenbeweises noch weiter ins Licht. „Wenn Gott ungerecht wäre, so käme es gar nicht dazu — denn dies und nicht sein Unvermögen, es zu thun, bedeutet πῶς mit dem Futurum —, daß er die Welt, nämlich nicht etwa die heidnische Welt insonderheit, sondern die Welt überhaupt richtet. Wir brauchen nicht zu fragen, warum nicht, da es uns der Apostel in dem mit γάρ angeschlossenen Satze selber sagt.“ Hofmann.

Der Apostel greift V. 7 wiederum auf jene schon V. 4 bezeugte Thatsache zurück und wiederholt den Vordersatz V. 5, nur in anderer Form. „Denn wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge reichlich geworden ist zu seiner Verherrlichung“ 2c. Er redet hier in der ersten Person des Singular, als Glied der Menschheit. Und er gebraucht den Aorist, ἐπερίσσευσεν, indem er sich an den Endtermin der Menschengeschichte versetzt und von da aus in die Vergangenheit zurückblickt. Die Lüge der Menschen ist Anlaß geworden, daß sich die Wahrhaftigkeit Gottes nur um so reichlicher bethätigt, indem Gott gerade auch den Lügnern gegenüber seine Wahrhaftigkeit, gerade auch den Treulosen gegenüber seine Treue erwiesen hat, und so ist die Lüge der Menschen zum Ruhm, zur Verherrlichung Gottes ausgeschlagen. Und nun fragt er: Wenn dem so ist, wie es wirklich der Fall ist, „warum (τί) werde aber ich dann noch als Sünder gerichtet?“ Calvin, Grotius, Philippi fassen den ganzen mit γάρ eingeleiteten Satz V. 7 und V. 8 als Begründung jenes Einwurfs, V. 5, vom Stand-

punkt der natürlichen Vernunft, indem sie die Worte *Μὴ γένοιτο* bis *κόσμον* parenthesiren. Der Sinn wäre hiernach: Wenn meine Lüge zur Verherrlichung Gottes und seiner Wahrhaftigkeit gediehen ist, so liegt dann kein Grund mehr vor, daß Gott um meiner Sünde willen mich noch richten und strafen sollte, und wenn er dies dennoch thut, so handelt er ungerecht. Gott sollte sich doch damit zufrieden geben, daß ich mit meiner Sünde seinen Ruhm vermehre. Und wir sollten dann geflissentlich recht viel Böses thun, damit Gutes herauskomme, Gott verherrlicht werde. Aber es wäre sonderbar, wenn Paulus, nachdem er jene falsche Folgerung V. 6 abgewiesen und schon zu widerlegen begonnen hat, dieselbe noch nachträglich begründete. Und man übersieht bei dieser Auslegung, daß mit dem *ὡς ἁμαρτωλός* gerade der Schuldcharacter und die Straffälligkeit der Sünde hervorgekehrt wird. Nein, wir nehmen mit Hofmann, Meyer, Godet und Andern den Satz V. 7 und 8 in seiner Verbindung mit V. 6 b als Begründung der Zurückweisung jener falschen Folgerung, als Widerlegung derselben. Der Apostel erklärt sich zunächst näher darüber, wiefern das Weltgericht, auf das er sich V. 6 b berufen hat, die göttliche Gerechtigkeit erweist. Seine Meinung ist diese: Wenn ich mit meiner Lüge Gott Anlaß gegeben habe, seine Wahrhaftigkeit um so reichlicher zu erzeigen, zu seiner Verherrlichung, welches ist dann der Grund, woher kommt es, daß eben ich, *κἀγώ*, der ich doch mit meiner Sünde Gott verherrliche, noch als Sünder gerichtet werde, daß Gott mir gleichwohl meine Sünde als Sünde, als Schuld anrechnet und mich deshalb zur Rechenschaft zieht? Das kann nur daher kommen, daß Gott der Heilige und Gerechte ist und bleibt. Wäre er das nicht, so würde er nicht mit mir als Sünder ins Gericht gehen, sondern vielmehr meine Sünde, von welcher er gleichsam nur Vortheil hat, ungestraft hingehen lassen. Das „*ὡς ἁμαρτωλός* gibt die Eigenschaft an, in welcher er (der Mensch) Gegenstand eines göttlichen Richtens wird, um hervorzuheben, daß ihm seine die Wahrheit Gottes ins Licht stellende und dadurch zur Verherrlichung Gottes gereichende Lüge als Versündigung von Gott angerechnet wird. Warum geschähe dies, wenn Gott ungerecht wäre? Der Ungerechte fragt nicht nach Gut oder Bös, sondern nur nach seinem eigenen Vortheile. Zieht also Gott den als Sünder zur Rechenschaft, dessen Thun ihm zur Verherrlichung gereicht, so hat er das Recht lieb und haßt das Unrecht: er kann nicht leiden, daß der ungestraft bleibe, der gethan hat, was böse ist". Hofmann.

Demselben Zweck, wie der erste Theil, dient nun auch der zweite Theil des Fragesatzes, V. 8, welcher auch noch von dem *τί*, „warum"

V. 7 abhängig ist. Derselbe lautet vollständig: καὶ τί μή, καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν, ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; Manche Ausleger meinen, die Construction verlaufe hier unregelmäßig, der Apostel habe ursprünglich schreiben wollen: καὶ τί μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά ꝛc., „warum sollten wir nicht das Böse thun" ꝛc., indem er aber den mit καθώς eingeleiteten Nebensatz zu einem Zwischensatz gemacht und das verbum finitum des Hauptsatzes auf das Ende verspart habe, habe er dann letzteres von dem λέγειν des Zwischensatzes abhängig gemacht. Es erscheint aber viel einfacher, mit Hofmann hinter μή ein ἐστί zu ergänzen, dann verläuft die Rede ganz glatt und ebenmäßig, und wir übersetzen also: „und warum ist es dann nicht so, wie wir gelästert werden, und wie Etliche sagen, daß wir reden: Lasset uns das Böse thun, damit das Gute herauskomme?" Paulus gedenkt hier einer übeln Nachrede, welche über die Christen, mit denen er sich zusammenschließt, im Schwange ging und noch heute im Schwange geht. Diese üble Nachrede war wohl Mißdeutung und Verkehrung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung, sonderlich solcher Sätze, wie des Ausspruchs Pauli 5, 20: „Wo aber die Sünde mächtig geworden, da hat sich die Gnade überreichlich erzeigt." Daraus folgerte die ungläubige Welt und folgert noch heute lästerlicher Weise, wie wir Aehnliches auch 6, 1 lesen, die Christen thäten geflissentlich das Böse, damit die Sünden vergebende Gnade um so freier sich entfalten, um so reichlicher sich bethätigen könnte, und die Christen redeten und lehrten auch demgemäß, man solle nur tapfer sündigen, um der Gnade desto weiteren Raum zu schaffen. An unserer Stelle wendet und deutet der Apostel diese Lästerung dem Zusammenhang gemäß dahin, als ob die Christen zur Verherrlichung Gottes und seiner Wahrhaftigkeit getrost Böses thäten, in majorem Dei gloriam ungescheut sündigten, und auch so lehrten. Aber nun verneint er mit dem μή ausdrücklich, daß es sich so verhält, wie man den Christen nachredet. Nein, es ist nicht so, wie man die Christen verleumdet, die Christen desavouiren vielmehr jene ihnen zugemessene jesuitische Theorie und Praxis, sie meiden und scheuen an ihrem Theil das Böse, obwohl sie wissen, daß dasselbe schließlich zur Verherrlichung Gottes gereicht, und lehren das Böse meiden. Ja, der Apostel spricht im Namen aller Christen über jene jesuitische Moral in heiliger Entrüstung das Anathema aus und bezeugt, daß das Gericht und die Verdammniß solcher Leute, die in majorem Dei gloriam sündigen und sündigen lehren, ganz recht sei. Und nun fragt der Apostel:

Warum ist es nicht so, wie wir verlästert werden? Woher kommt es, daß die Christen in Lehre und Praxis sich zur Sünde ganz anders stellen, als man ihnen nachsagt? Das kommt offenbar daher, daß die Christen wohl wissen und fühlen, was für ein leidiges Ding es um die Sünde ist, daß die Sünde unter allen Umständen, ob sie auch schließlich zur Verherrlichung Gottes dienen muß, Schuld, schwere Schuld in sich schließt und den gerechten Zorn Gottes auf sich herabzieht. Indem die Christen ängstlich sich vor allem Bösen hüten, erkennen sie an, daß ihr Gott ein heiliger und gerechter Gott ist. So enthält auch diese letzte Ausführung des Apostels eine Apologie der göttlichen Gerechtigkeit und eine Widerlegung jener falschen Folgerung, Gott sei ungerecht, indem er Zorn verhängt.

Daß Gott gerecht ist in seinem Gericht, fällt, wie sich aus dem Gesagten ergibt, mit dem Andern zusammen, daß der Mensch als Sünder, als schuldig vor Gott dasteht. Und das Letztere ist es, worauf im Grunde die ganze Deduction des Apostels abzielt. Weder durch die eine Thatsache, daß Gottes Treue und Wahrhaftigkeit sich auch an den Treulosen und Lügnern erzeigt, V. 1—4, noch durch die andere Thatsache, welche aus der ersten von selber folgt, daß die Ungerechtigkeit des Menschen die Gerechtigkeit Gottes ins Licht stellt und verherrlicht, V. 5—8, wird, wie es etwa scheinen könnte, die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen und der Schuldcharacter der Sünde aufgehoben oder nur gemindert. Der Apostel nimmt dem sündigen Menschen alle Entschuldigung. Es ist ja auch in keiner Hinsicht ein Verdienst oder Werk des Menschen, es ist nicht die natürliche Wirkung der Sünde, daß dieselbe zur Verherrlichung Gottes dient, sondern es ist das wunderbare Regiment Gottes, daß Gott aus dem, was an sich böse ist, nur böse, und was an sich nur böse, verderbliche Wirkungen hat, etwas Gutes hervorbringt. Es gilt hier, was Olearius in Criticis Sacris zu dem Passus Röm. 3, 1—8 anmerkt: Cum Deus sua sapientia in suam gloriam convertit scelera nostra, hoc nullum est vitiorum nostrorum promeritum, sed totum divinae sapientiae ac providentiae opus, qui malis etiam rebus bene uti sciat, cum mala per se suaque natura nullam rem aliam nisi sibi similem parere possint. Der Grundgedanke der apostolischen Ausführung V. 1—8 ist demnach:

Der Mensch ist und bleibt schuldig und straffällig vor Gott, trotzdem daß die Lügenhaftigkeit des Menschen Gottes Wahrhaftigkeit nicht aufhebt und trotzdem daß die menschliche Sünde zur Verherrlichung Gottes ausschlägt.

3, 9—20. Schriftbeweis für die allgemeine Schuldverfallenheit der Menschheit.

V. 9—18. Wie nun? Haben wir etwas voraus? Durchaus nicht. Denn wir haben zuvor Juden und Griechen beschuldigt, daß sie alle unter der Sünde sind, wie denn geschrieben steht: Da ist nicht der gerecht sei, auch nicht Einer; da ist nicht der verständig sei; da ist nicht der Gott suche; sie sind alle abgewichen, allzumal unnütz geworden; da ist nicht der Gutes thue, auch nicht ein Einziger. Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund, mit ihren Zungen trügen sie, Otterngift ist unter ihren Lippen, ihr Mund ist voll Fluchens und Bitterkeit. Eilend sind ihre Füße, Blut zu vergießen; Zermalmtes und Elend ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht. Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen.

Mit einer ähnlichen Frage, wie sie sich V. 1 findet, leitet der Apostel V. 9 einen neuen Abschnitt ein: Wie nun? Wie liegt also, nach dem Gesagten die Sache? „Haben wir etwas voraus?" nämlich wir Juden, in deren Namen hier Paulus redet, vor den Heiden? So übersetzen und fassen wir mit Philippi, Weiß und den meisten älteren Auslegern das *προεχόμεθα.* Dies kann entweder Passivum sein, in dem Sinn: Werden wir übertroffen? Doch der Gedanke, daß die Juden etwa von den Heiden übertroffen werden könnten, liegt ganz außerhalb des Zusammenhangs. Oder es ist medial zu nehmen. Das Medium *προέχεσθαι* bedeutet gewöhnlich: „etwas vor sich halten", „etwas vorwenden, vorschützen" und wird immer transitiv gebraucht, muß also nothwendig ein Object bei sich haben. Als solches hat man an unserer Stelle das *Τί οὖν* gefaßt, wie z. B. Schott, und demnach *Τί οὖν προεχόμεθα;* als Einen Satz genommen, in dem Sinn: Was sollen oder können wir nun vorwenden? Zu dieser Frage paßt aber nicht die Antwort, *Οὐ πάντως,* die in diesem Fall *Οὐδὲν πάντως* lauten müßte. Oder man denkt sich ein Object hinzu und verdeckt die Schwierigkeit durch Paraphrasirung: „Sind wir in der Lage, einen Vorschutz anzuwenden?" „Steht es mit uns so, daß uns etwas zum Vorschutz dient, was uns vor der strafenden Gerechtigkeit sicher stelle?" (Meyer) — „Haben wir noch einen Vorschutz?" (Luthardt). Nein, da *προεχόμεθα* hier intran-

sitiv gebraucht wird, so läßt es sich nicht anders verstehen, als das sonst als intransitivum gebräuchliche Activum *προέχειν*, also in der Bedeutung: num praestamus? num antecellimus? Auch sonst findet sich in der späteren Gräcität öfter die mediale Form statt der activen. Winer § 38, 6. Vgl. Tit. 1, 5 *ἐπιδιορθοῦσθαι* für *ἐπιδιορθοῦν*. „Es ist eben an unserer Stelle die mediale Form nicht einmal wie Tit. 1, 5 ohne weitere Nüancirung der Bedeutung für die active gebraucht. Vielmehr erkläre man: Haben wir etwas für uns voraus? Kommt uns ein Vortheil zu gute? Diese Auffassung ist dem Contexte vollkommen, ja in Rückbeziehung auf V. 1 ausschließlich angemessen.“ Philippi. Aehnlich Weiß. Mit dem energischen *Οὐ πάντως*, = *οὐ πάνυ, οὐχ ὅλως*, „durchaus nicht“ verneint der Apostel diese Frage. Nein, wir Juden zeichnen uns durchaus nicht vor den Heiden aus, sind um nichts besser, als die Heiden. Jener objective Vorzug der Juden V. 1 ff., welcher trotz ihrer Untreue bestehen bleibt, schließt für die Treulosen keinen subjectiven Vorzug oder Vortheil in sich. Paulus begründet die verneinende Antwort mit dem Satz: „Denn wir haben zuvor Juden und Griechen beschuldigt, daß sie alle unter der Sünde sind.“ Auf diesem Satz liegt der Nachdruck. Dieser Satz enthält das Resultat der ganzen bisherigen Lehrdarlegung des Apostels von 1, 18 an, und eben dieses Resultat will der Apostel hier hervorkehren. Die erste Person Pluralis in *προῃτιασάμεθα* ist das schriftstellerische „Wir“. Er hat im Vorhergehenden nachgewiesen, daß die Heiden, 1, 18 ff., aber auch die Juden, 2, 17 ff., daß die Einen, wie die Andern, daß alle Menschen ohne Ausnahme, 3, 1 ff., unter der Sünde sind. „Unter der Sünde sein“, *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* ist nicht gleichbedeutend mit „Sünder sein“, „sündigen“. Der Ausdruck bezeichnet „nicht das Verhalten der Menschen, sondern die Lage“, in der sie sich befinden. Luthardt. Es ist aber auch nicht die Meinung, daß Juden und Griechen allesammt unter die Sünde geknechtet, der Sünde dienstbar sind, dieses Moment wird im Vorhergehenden nicht hervorgehoben, sondern Paulus weist auf die Schuldverfallenheit der ganzen Menschheit hin. Alle Menschen haben die Sünde als Schuld, haben die Schuld der Sünde auf sich liegen, als eine schwere, drückende Last, Gott rechnet ihnen ihre Sünde zu, sie sind vor Gott schuldig, straffällig. Freilich setzt dies „schuldig sein“, „unter der Sünde sein“ voraus und begreift in sich, daß, wer unter der Sünde, wer schuldig ist, an sich ein Sünder ist und gesündigt hat. Nur wer factisch ein Sünder ist und Sünde gethan hat, wird von Gott als Sünder angesehen und für seine Sünde verantwortlich gehalten. Eben dies

hatte der Apostel bisher, von 1, 18 an, dargelegt, einmal daß Heiden und Juden, daß alle Menschen Sünder sind und alle nur erdenklichen Sünden begangen haben, dann aber auch, daß ihre Versündigungen eine schwere Verschuldung in sich schließen, daß die sündigen Menschen keine Entschuldigung haben, dem Zorn Gottes verfallen sind, dem künftigen Gericht nicht entrinnen werden, von Gott als Sünder gerichtet werden.

Indem Paulus fortfährt καθὼς γέγραπται, führt er einen Schriftbeweis ein. Alles, was er selber redet und schreibt, ist gewisse Wahrheit, das redet und schreibt er als Apostel, als Gottes Wort. Gleichwohl stützt er seine eigene Autorität noch durch eine andere Autorität und beweist die Beschuldigung, die er gegen Juden und Heiden erhoben hat, mit dem Zeugniß der prophetischen Schrift des Alten Testaments. So ist die christliche Lehre von der gänzlichen und gründlichen Verdorbenheit und Verdammungswürdigkeit des Menschengeschlechts durch zwei zuverlässige, infallible Zeugen erhärtet. Zugleich gibt der Apostel, indem er kurze, markige Schriftstellen, in quibus magna est verborum atrocitas (Melanchthon), aneinanderreiht, ein kurzes Resumé der vorhergehenden ausführlichen Sittenschilderung und stellt dem Menschen ein Conterfei seiner selbst vor Augen, vor dem er billig erschrecken muß. Das erste Schriftcitat, V. 10—12, ist der Anfang des 14. Psalms, welcher die Allgemeinheit der menschlichen Verderbtheit bezeugt. Die betreffenden Psalmworte, Ps. 14, 1—3, lauten: „Es denkt der Thor bei sich: es ist kein Gott. Verderbt, abscheulich ist ihr Treiben, Niemand der Gutes thut. Jehova blickt vom Himmel nieder auf die Menschenkinder, zu sehen, ob Einsichtige vorhanden, ob Solche, die nach Gott fragen. Sämmtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben, Niemand der Gutes thut, auch nicht Einer." Paulus greift aus diesem Schriftwort nur das heraus, was unmittelbar seinem Zweck dient, läßt weg, was im ersten Vers von den frivolen Gottesleugnern, im zweiten Vers von der Umschau, die der HErr auf Erden hält, gesagt ist, und beginnt mit dem Satz 1c: „Da ist nicht der Gutes thut", oder, was wesentlich dasselbe ist: „Da ist nicht der gerecht sei", indem er den Schluß des dritten Verses „auch nicht Einer" gleich hier anticipirt, um den Hauptgedanken, die Universalität der Sünde, recht ins Licht zu stellen. Er fährt fort, dem Sinn des Psalmisten entsprechend: „Da ist nicht der verständig sei", der sich von Gott weisen lasse; „da ist nicht der Gott suche", „nach Gott frage", ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν, Niemand, der sich um Gott kümmere. Hier führt der Psalmist und

mit ihm der Apostel die allgemeine sittliche Corruption auf ihre Wurzel zurück, die innerliche Gottentfremdung und Gottesfeindschaft der Menschen. Und zum Schluß heißt es: „Sie sind alle abgewichen, allzumal unnütz" oder „nichtsnutzig geworden", *ἅμα ἠχρειώθησαν.* „Da ist nicht der Gutes thue, auch nicht ein Einziger", eigentlich „auch nicht bis auf Einen", den Einen mit eingeschlossen, *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός.* Die folgenden Citate bringen zum Ausdruck, wie sich die menschliche Verderbtheit in den Reden, V. 13. 14, und im Thun und Treiben der Menschen, V. 15—17, kundgibt. Die beiden ersten Sätze des 13. Verses sind Wiedergabe von Ps. 5, 10. Paulus adoptirt auch hier, wie im Folgenden, die Uebersetzung der Septuaginta. „Ein offenes Grab ist ihre Kehle." Ihr Schlund haucht Tod aus. „Mit ihren Zungen heucheln sie", nach dem Urtext eigentlich: „ihre Zungen machen sie glatt", sie schmeicheln den Einfältigen, um sie desto leichter in ihre Stricke zu ziehen. Der Satz 13 b „Otterngift ist unter ihren Lippen" ist aus Ps. 140, 4 genommen. Otterngift ist Bild „des hinterlistig Verderblichen". V. 14: „Ihr Mund ist voll Fluchens und Bitterkeit", Gehässigkeit. Nach dem hebräischen Text, Ps. 10, 7, lauten die Worte: „Ihr Mund ist voll Fluchens und Trug (מִרְמָה) und Bedrückung" (תֹּךְ). Der Apostel behält an zweiter Stelle den Ausdruck der Septuaginta, *πικρίας*, bei, welcher wohl einen weitern Begriff hat, als das hebräische מִרְמָה, „Trug", „Betrug", letzteres aber mit in sich schließt, läßt dagegen das dritte Wort weg, da mit dem *δόλου* der Septuaginta das hebräische תֹּךְ geradezu falsch übersetzt ist. Also die verschiedenen Werkzeuge der Rede, Kehle, Zunge, Lippen, Mund stehen im Dienst der Ungerechtigkeit, zum Verderben des Nächsten. Die drei Sätze V. 15—17 sind verkürzte Wiedergabe von Jes. 59, 7. 8. „Ihre Füße sind eilend, Blut zu vergießen." Sie eilen zum Blutvergießen, solche Freude haben sie daran. Alles, was man seinem Nächsten an Leib und Leben zu Leide thut, ist nach der Schrift, nach dem Urtheil Gottes Mord, Todtschlag, Blutvergießen. „Zermalmtes", *σύντριμμα*, „und Elend", *ταλαιπωρία*, abstractum pro concreto, „ist auf ihren Wegen". Sie lassen auf ihrem Weg durch das Leben Zermalmte, Zertretene und Elende, Unglückliche hinter sich zurück, die sie selbst zertreten und unglücklich gemacht haben. Jeder verfolgt rücksichtslos seinen Vortheil und tritt Alle nieder, die sich rechts oder links seinen Interessen in den Weg stellen. „Und den Weg des Friedens kennen sie nicht", eigentlich: haben sie nicht kennen gelernt, *οὐκ ἔγνωσαν.* Ein Weg, auf dem von ihnen Friede, Heil, Segen verbreitet würde, ist ihnen ganz fremd geblieben, sie sind eben

nur daran gewöhnt, Schaden zu thun. Mit dem Schlußsatz V. 18, Ps. 36, 2b: „Es ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen", weist der Apostel wieder auf die böse Quelle zurück, aus welcher alle übeln Reden und Werke der Menschen hervorfließen. Sie haben keine Scheu vor Gott, die sie abhalten könnte, das Böse zu thun. Es ist noch zu beachten, daß die angeführten Psalmstellen, mit Ausnahme von Ps. 14, 1—3, von den Gottlosen sagen im Unterschied von den Gerechten, und daß Jes. 59, 7. 8 von dem abgefallenen Israel die Rede ist. Aber die Gottlosen sind ja die Menschen dieser Welt, bei denen hat das allgemeine menschliche Verderben nur seine vollen, reifen Früchte hervorgebracht; und das abtrünnige Israel war eben den Heiden, den Sündern dieser Welt gleich geworden. „Immer sind die Menschen beschrieben, wie sie an sich selber sind und aus sich selber werden." Hofmann. Und schließlich haben auch die Gerechten in diesem Leben die gemein menschliche Art noch nicht ganz abgelegt. Wir erinnern ferner daran, daß der Apostel bei seiner Sittenschilderung nicht wilde Barbarenhorden, sondern vor Allem die civilisirte Welt seiner Zeit vor Augen hat. Auch die viel gepriesene Cultur und Humanität unserer Tage macht die Menschen nicht besser und edler, als sie hier beschrieben sind. Es ist fürwahr ein grausiges Nachtgemälde, das der Apostel hier entwirft, aber es ist ein wahrheitsgetreues Bild der Menschheit. So beschreibt die Schrift den gefallenen Menschen. Ja, von dem Menschen, welcher mit dem Ebenbild Gottes geschmückt aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist, ist nur eine solche Carricatur, eine solche Fratze von einem Menschen zurückgeblieben.

V. 19. 20. Wir wissen aber, daß Alles, was das Gesetz sagt, es zu denen redet, die unter dem Gesetze sind, auf daß jeder Mund verstopft werde und die ganze Welt Gott straffällig werde. Denn aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch vor ihm gerecht; denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde.

Dem Gesagten fügt der Apostel noch eine Bemerkung betreffs des Gesetzes und des Gesetzesvolkes bei und erinnert damit seine Leser an etwas, was ihnen schon bewußt war. Wir verstehen unter dem *νόμος* nicht die ganze alttestamentliche Schrift, als aus welcher die vorher angeführten Citate genommen seien, wie z. B. Philippi, Meyer, Weiß, sondern fassen mit Luthardt, Hofmann und Andern *νόμος* in seiner nächsten Bedeutung, in der es sich durchweg im zweiten Capitel und offenbar auch 3, 20 findet, als das offenbarte

Gesetz, das mosaische Gesetz. Alles, was das Gesetz sagt, gebietet, redet es zu denen, die unter dem Gesetz sind, zu den Juden, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ, eigentlich: zu denen, die im Gesetz befaßt sind, bei den Juden war ja das ganze Leben bis ins Einzelnste und Kleinste durch das Gesetz geregelt. Der Zweck aber des Gesetzes und der Gesetzesunterweisung ist, „daß jeder Mund verstopft werde", kein Mund etwas zu seiner Rechtfertigung vorbringen könne, „und alle Welt Gott gegenüber straffällig werde", ὑπόδικος. Das Gesetz soll also nur dazu dienen und helfen, daß jenes von Paulo vorher constatirte Resultat erreicht werde. Daß die Heiden, bei denen die vorher genannten Greuelthaten ganz grell und ungeschminkt hervortreten, um dieser Greuel willen vor Gott schuldig und strafbar sind, versteht sich von selbst. Aber auch die Juden, bei denen jene Laster und Untugenden zumeist durch eine gewisse äußerliche Gerechtigkeit oder durch den Schein der Frömmigkeit verdeckt waren, sind nicht besser und nicht besser mit Gott daran, als die Heiden. Denen dient eben ihr Gesetz, das sie vor den Heiden voraus haben, dazu, und zwar nach Gottes Absicht, daß auch sie vor Gott verstummen müssen, wenn Gott mit ihnen ins Gericht geht, daß auch sie als strafwürdig erscheinen. Wiefern, das ergibt sich aus dem Folgenden. Und so kommt es darauf hinaus, daß jeder Mund verstopft wird, daß alle Welt, Heiden und Juden als straffällig dastehen. Daß das Gesetz bei denen, die unter dem Gesetz sind, die eben angegebene Wirkung hat und haben soll, wird V. 20 damit begründet, daß dasselbe die andere Wirkung, die man etwa erwarten könnte, nicht hat und nicht haben kann, daß das Gesetz Niemandem zur Gerechtigkeit verhilft. „Denn aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch vor ihm gerecht." Gesetzeswerke sind die Werke, die das Gesetz fordert. Das Futur δικαιωθήσεται, auch hier das logische, nehmen wir als das zum Medium δικαιοῦσθαι, = gerecht werden, gehörige Futurum, wie auch Luther, Hofmann und Andere. Gegen die passive Bedeutung spricht die Verbindung mit ἐνώπιον αὐτοῦ statt mit ὑπὸ αὐτοῦ. Es wird also nun und nimmer dazu kommen, daß irgend ein Mensch in Folge von Gesetzeswerken vor Gott als gerecht dasteht. Und warum nicht? Weil durch das Gesetz Erkenntniß der Sünde kommt. Das Gesetz führt die, welche es hören und sich recht vor Augen stellen, zu der Erkenntniß, daß sie das vom Gesetz Geforderte nicht gethan haben, auch gar nicht alles thun können. Und so werden die Menschen durch das Gesetz der Uebertretung des Gesetzes, ihrer Schuld und Strafwürdigkeit überführt.

In dem Abschnitt V. 9—20 **zieht** demnach **der Apostel aus der ganzen bisherigen Erörterung das Facit, das er auch noch aus der Schrift erweist, daß alle Menschen, Heiden und Juden, vor Gott schuldig und straffällig sind.**

V. 21—31. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

V. 21—26. Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart, bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, und zwar die Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an JEsum Christum, für Alle und auf Alle, die da glauben. Denn es ist kein Unterschied; denn sie haben alle gesündigt und mangeln des Ruhms vor Gott, indem sie umsonst gerecht werden kraft seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christo JEsu ist, welchen Gott vorgestellt hat als Sühndeckel durch den Glauben in seinem Blut, zur Erweisung seiner Gerechtigkeit, wegen der Uebersehung der zuvor geschehenen Sünden kraft der Geduld Gottes im Hinblick auf die Erweisung seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit, auf daß er selbst gerecht sei und gerecht mache den, der des Glaubens an JEsum ist.

Es beginnt hier der zweite Theil und Haupttheil des Briefs, 3, 21—5, 21, welcher durch den ersten Theil, 1, 18—3, 20, eingeleitet und vorbereitet ist. Es wird jetzt das eigentliche Hauptthema des Briefs ausgeführt, das ist mit Einem Worte „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt". Indeß auch der erste Theil, welcher das allgemein menschliche Verderben constatirt, diente diesem Thema. Denn nur wer die Sünde recht erkannt hat, der faßt und versteht auch, was es um die Gerechtigkeit ist, welche im Evangelium offenbart wird. Nur wer seinen Schaden, seinen Unwerth recht fühlt und empfindet, der schätzt auch das hohe Gut des Neuen Testaments, die Gnade Gottes in Christo.

Der Apostel hebt seine Rede, die V. 20 zu einem gewissen Ruhepunkt gekommen war, wie von Neuem an und ruft seinen Lesern wie mit gehobener Stimme zu: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται*, „Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart". Wir fassen das *Νυνὶ δέ* nicht in zeitlichem Sinn, wie z. B. auch Philippi, sondern mit Fritzsche, Hofmann, Meyer, Weiß, Godet in seiner logischen Bedeutung, in der es sich auch sonst

öfter findet, z. B. Röm. 7, 17. 1 Cor. 5, 11. 12, 18. 13, 13. Es führt einen sachlichen Gegensatz ein, wie auch oft das classische νῦν δέ, und bedeutet so viel, wie das lateinische atqui, nunc vero. Es wird hier nicht sowohl die christliche Periode der vorchristlichen Periode, aber auch nicht nur die Offenbarung des Evangeliums der Gesetzesoffenbarung, sondern vielmehr überhaupt der christliche Stand der Dinge dem außerchristlichen Stand der Dinge entgegengesetzt. Was von V. 21 an folgt, bildet den Gegensatz nicht nur zu dem, was in den letzten vorhergehenden Versen vom Gesetz gesagt war, sondern zu dem ganzen letzten Abschnitt, V. 9—20, und damit zu der ganzen Ausführung von 1, 18 ab, die ja in dem Abschnitt V. 9—20 als in einer Summa zusammengefaßt war. Der Apostel hatte vorher gezeigt, daß alle Menschen, Heiden und Juden, unter der Sünde sind, daß die ganze Welt vor Gott schuldig und straffällig ist. Und das ist auch jetzt noch, in der Gegenwart der Stand der Dinge außer Christo, außer dem Evangelium. Paulus hat vorher durchweg im Präsens geredet. Nun aber ist, in Christo, im Evangelium, eine Gerechtigkeit erschienen, welche auf die Stellung der Menschen zu Gott ein ganz anderes Licht wirft, welche der Welt einen neuen Schein gibt.

Doch was ist das für eine Gerechtigkeit, die der Apostel hier preist und seinen Lesern anpreist? Was besagt der Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ, dem wir in diesem Satz, V. 21. 22, zweimal begegnen, auf dem also aller Nachdruck ruht? Das ist die Cardinalfrage, die wir schon zu Cap. 1, 17 kurz besprochen haben, und auf welche wir jetzt noch näher eingehen müssen. Keinesfalls dürfen wir an eine Wesenseigenschaft Gottes denken, auch nicht an Gerechtigkeit im Sinn von Wahrhaftigkeit oder Güte. Denn, wie schon früher bemerkt, wenn es von der δικαιοσύνη θεοῦ heißt, daß sie im Evangelium offenbart wird, oder, wie an unserer Stelle, daß sie offenbart ist, will sagen, den Menschen offenbart und dargeboten, so erscheint dieselbe als eine Gabe Gottes an die Menschen. Und wie im Vorhergehenden, V. 20, so handelt es sich im Folgenden darum, daß und wie der Mensch gerecht wird. Es kann sich nur fragen, ob mit dieser Gerechtigkeit ein „ethisches Verhalten des Menschen" oder „ein ethisches Verhältniß des Menschen zu Gott" gemeint ist. Die Römischen verstehen darunter die justitia infusa. Aehnlich Osiander, die Arminianer, Socinianer. Die Rationalisten haben das, was Paulus von der Gerechtigkeit des Glaubens sagt, auf ihre Weise umgedeutet. Nach Wegscheider ist der Kern der Rechtfertigungslehre, daß der Mensch nicht durch einzelne äußerliche, verdienstliche Werke, sondern allein

durch den wahren Glauben, das heißt, durch eine nach Christi Beispiel und Lehren eingerichtete und in treuer Erfüllung seines Willens auf Gott gerichtete Gesinnung sich des Wohlgefallens Gottes erfreuen und der Hoffnung eines Jenseits, wo die Tugend den Preis der ewigen Seligkeit findet, hingeben darf. Die Theologen der Schleiermacherschen Schule legen auf die aus dem Glauben folgende Lebensgerechtigkeit alles Gewicht, z. B. Olshausen, Neander, Nitzsch, Dorner. Olshausen bemerkt: „Von Gott kann nie etwas als gerecht anerkannt oder dafür erklärt werden, was es nicht ist.“ Und ferner: „Das Gesetz konnte es nicht über eine äußere Legalität hinausbringen, durch die Wiedergeburt wird aber durch Gnade ein innerer Zustand, die *δικαιοσύνη θεοῦ*, im Gläubigen geschaffen, der den höchsten Forderungen entspricht.“ Beck redet auf Grund unserer Stelle von „der christlichen Sittlichkeit“. Klostermann schreibt: „Die *δικαιοσύνη θεοῦ*, von der Paulus in V. 21. 22 redet, ist genau dieselbe, wie 1, 17: es ist die neue, Gott als Urheber bekundende Sittlichkeit, welche mit dem christlichen Glaubensleben in der Welt erschienen ist, und welche sich am Menschen als unmittelbare Folge und Wirkung seines Glaubens an das Evangelium in einem mit dem Glauben selbst stets wachsenden Maaße beobachten läßt.“ Der letzte Ausläufer dieser Richtung ist die Ritschlsche Schule, die ja aber überhaupt den Begriff „Rechtfertigung“, wie alle christlichen Begriffe ganz aufgelöst hat. Gegen jene römische und diese romanisirende Deutung der neueren deutschen Theologen protestirt der amerikanische Theologe Hodge im Namen des Protestantismus und kämpft dagegen “as for the life of the Church”. Er appellirt an das Bekenntniß der Kirche und an die Erfahrung aller gläubigen Christen. “Appeal may safely be made on this subject to the testimony of the Church or the experience of the people of God of every age and nation. They with one accord, at least in their prayers and praises, renounce all dependence on their own inward excellence, and cast themselves on the work or merit of Christ.” Indeß auch die positiveren unter den neueren deutschen Theologen, wie Philippi, Meyer, Weiß, Hofmann, Luthardt, Godet, Kahnis, Thomasius ꝛc., vertheidigen energisch die alte protestantische Fassung der *δικαιοσύνη θεοῦ* als der justitia imputata, auch wenn sie *θεοῦ* als den genitivus autoris nehmen, diese Gerechtigkeit als eine von Gott herrührende, von Gott hergestellte bezeichnen. Ja, wer noch einen Funken protestantischen Gewissens hat, schreckt vor dem Gedanken zurück, daß die Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die sich in uns findet, eben das sein sollte, was wir

im kritischen Moment der Sünde, der Schuld, dem Zorn und Gericht Gottes entgegensetzen könnten, der bekennt mit Luther: „Darum ist dies eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, daß wir glauben: unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehen außer uns, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise, und ist doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen und Gedächtniß der Sünde und Schrecken des Todes, und ich soll doch anderswohin sehen und glauben, daß keine Sünde und Tod da sei" ꝛc. (Erl. Ausg. 14, 181.)

Die lutherisch-protestantische Lehre von der justitia imputata, welcher die Erfahrung aller Kinder Gottes Zeugniß gibt, hat aber einen festen, soliden Grund in der Schrift. Die Schrift läßt keinen Zweifel übrig, was wir unter der Gerechtigkeit, von der Paulus hier redet, zu verstehen haben. In dem vorliegenden Abschnitt, diesem locus classicus der paulinischen Rechtfertigungslehre, finden sich neben *δικαιοσύνη θεοῦ* noch andere, ähnliche Ausdrücke, welche offenbar jenen ersten Begriff, der an der Spitze des Abschnitts steht, näher erklären sollen, das *δικαιούμενοι* V. 24, *θεὸς ὁ δικαιῶν* oder *ὁ θεός, ὃς δικαιώσει* V. 26. 30. Wollen wir daher sicherstellen, was mit der *δικαιοσύνη θεοῦ* V. 21. 22 gemeint ist, so müssen wir zuerst uns dessen versichern, was das *δικαιοῦν*, von Gott ausgesagt, und das *δικαιοῦσθαι*, vom Menschen ausgesagt, bedeutet.

Die erste Frage also ist: Was heißt *δικαιοῦν*, von Gott prädicirt, und was heißt es überhaupt? Kahnis bemerkt in seiner Dogmatik (I, 599) sehr zutreffend: „Nach der causativen Bedeutung des Hiphil kann הִצְדִּיק, nach dem Character der Verba auf *όω* kann *δικαιοῦν* nur Gerechtmachen bedeuten. Nichts ist aber oberflächlicher, als in dieser unbestreitbaren Thatsache das Zugeständniß finden, daß die römische Auslegung von *δικαιόω*, wornach es Einen moralisch gerecht machen heißt, die eigentlich grammatische sei, wie es Grotius, David Schulz, Olshausen gemeint haben. Es kommt darauf an, in welchem Sinne Machen steht. Im Deutschen kann Jemanden schlecht machen heißen: auf ihn so einwirken, daß er schlecht wird, aber auch (in populärer Rede): ihn als schlecht darstellen. So kann *καθαρίζω* das reale Reinigen bedeuten, aber auch das declarative A. G. 10, 15." Hofmann schreibt, zu 3, 26: „Denn allerdings bringt die Verbindung von *δίκαιον* und *δικαιοῦντα* mit sich, daß *δικαιοῦν* als ein Thun gedacht ist, welches macht, daß der, an welchem es geschieht, gerecht ist. Aber daraus folgt nicht, daß dieses Gerechtsein ebenso wie das göttliche im Sinne einer inhärenten Eigenschaft gemeint ist."

Es kann auch gar wohl, wie Hofmann weiter ausführt, ein Gerechtsein nach dem richterlichen Urtheil Gottes, und also δικαιοῦν als gerechtsprechen gemeint sein. Wir übersetzen mit Luther: „Gott ist es, der da gerecht macht." Dieses Gerechtmachen kann aber auch ein declaratives sein, kann so viel heißen, wie bewirken, daß Einer gerecht, δίκαιος ist nach Gottes Urtheil und Dafürhalten, kann auch „für gerecht erklären", „für gerecht halten, ansehen" bedeuten. So bedeutet ἀξιόω, eigentlich „würdig machen", nie etwas Anderes, als „würdigen", „für würdig achten". Und welches nun die factische Bedeutung von δικαιόω ist, ob dies Verbum in Wirklichkeit eine ethische Umwandlung oder ein Gerechterklären, justitiam infundere oder justitiam imputare bezeichnet, oder etwa beides, an den einen Stellen dies, an andern jenes, darüber kann nur der Sprachgebrauch entscheiden.

Was den Sprachgebrauch der Profangräcität anlangt, so hat Cremer in seinem „Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität" sämmtliche Stellen aus der außerbiblischen griechischen Litteratur, in welchen dieses Wort vorkommt, zusammengestellt. Er faßt das Resultat seiner Untersuchung in die Worte: „Es bezeichnet in der Profan-Gräcität ein δίκαιον herstellen und zwar in forensischer Weise durch Urtheil, nie aliquem justum reddere, sondern aliquid justum censere, für Recht erachten, zu Recht erkennen." Die gebräuchlichste Bedeutung von δικαιοῦν ist: für recht und billig erachten, und es wird dann stets mit einem sachlichen Object, oft mit einem Objectssatz, meist einem Infinitivsatz verbunden. Es findet sich gewöhnlich in solchen Verbindungen, wie: νεκροὺς θάψαι δικαιῶ. (Euripides.) „Ich achte es für gut, die Todten zu begraben." Es hat aber auch öfter ein persönliches Object bei sich und heißt dann so viel, wie: verurtheilen, strafen, sehr selten das Gegentheil: rechtfertigen. Es ist also durchweg, ausnahmslos ein verbum forense und bezeichnet nie ein Gerechtmachen im Sinn moralischer Umwandlung. In der späteren griechischen Kirchensprache dient es auch zur Bezeichnung der Concilbeschlüsse; z. B. Can. 17 conc. Nic: ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος.

Hiermit stimmt der Sprachgebrauch der alttestamentlichen Gräcität. Auch da ist mit diesem Ausdruck stets ein Urtheil angezeigt, nie Befähigung zu rechtschaffenem Handeln. In der Septuaginta ist δικαιόω die gäng und gäbe Uebersetzung von הִצְדִּיק. Das bedeutet durchweg: Recht sprechen, rechtfertigen, gerechtsprechen, absolviren. Als die einzige Ausnahme könnte man etwa nur Dan. 12, 3 geltend

W.E. Goerss – p. 72

machen. Aber das ist auch nur eine scheinbare Ausnahme von der Regel. Wenn da von den Lehrern der Kirche gesagt ist מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים, das übrigens im Griechischen nicht mit *δικαιοῦντες* wiedergegeben ist, so kann damit gar wohl gemeint sein, daß die Lehrer Viele zu Gerechten machen, die nach Gottes Urtheil gerecht sind. Am häufigsten wird הִצְדִּיק, *δικαιοῦν* von dem officiellen Urtheil der Richter und Regenten des Volks gebraucht. So z. B. Deut. 25, 1: כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אֲנָשִׁים וְנִגְּשׁוּ אֶל־הַמִּשְׁפָּט וּשְׁפָטוּם וְהִצְדִּיקוּ אֶת־הַצַּדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הָרָשָׁע. Septuaginta: *Ἐὰν δὲ γένηται ἀντιλογία ἀνὰ μέσον ἀνθρώπων, καὶ προσέλθωσιν εἰς κρίσιν, καὶ κρίνωσι, καὶ δικαιώσωσι τὸν δίκαιον καὶ καταγνῶσι τοῦ ἀσεβοῦς.* „Wenn ein Streit ist zwischen Männern, da sollen sie zum Gericht sich nahen, und sie (nämlich die Richter) sollen sie richten und freisprechen den Gerechten und verdammen den Gottlosen." 2 Sam. 15, 4 wird Absaloms Ausspruch referirt: „O daß man mich zum Richter im Lande setzte und zu mir käme Jeder, der einen Streit und Rechtshandel hat, und ich ihm Recht spräche!", וְהִצְדַּקְתִּיו, *καὶ δικαιώσω αὐτόν.* Jes. 1, 17 ergeht an Israel die Aufforderung: *Ῥύσασθε ἀδικούμενον, κρίνατε ὀρφανῷ καὶ δικαιώσατε χήραν.* Im Grundtext heißt es hier an letzter Stelle: רִיבוּ אַלְמָנָה. Die Angeredeten sollen der Wittwen und Waisen Sache führen, gegen ihre Bedrücker, und ihnen zu ihrem Recht verhelfen, vor Gericht, indem sie dieselben freisprechen, resp. ihnen ein freisprechendes Urtheil erwirken. Jes. 5, 23 werden die gottlosen Richter gestraft, daß sie um Geschenks willen den Gottlosen gerechtsprechen, *οἱ δικαιοῦντες τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων.* In dem bekannten Spruch Prov. 17, 15: „Wer dem Gottlosen Recht spricht und den Gerechten verdammt, die sind beide dem HErrn ein Greuel" ist das hebräische מַצְדִּיק רָשָׁע im Griechischen mit *Ὃς δίκαιον κρίνει τὸν ἄδικον* wiedergegeben. Da wird also das הִצְדִּיק und damit auch das sonst hierfür übliche *δικαιοῦν* ausdrücklich als ein Gerechterklären bezeichnet. In der speciellen Bedeutung „als gerecht darstellen" findet sich das dem Hiphil synonyme Piel צִדֵּק, sowie *δικαιοῦν* Ezech. 16, 51. 52. Da wird von der abtrünnigen Stadt Jerusalem gesagt, daß sie es mit ihren Sünden viel ärger getrieben, als ihre Schwestern Samaria und Sodom, und daß sie damit ihre Schwestern als gerecht dargestellt habe, וַתְּצַדְּקִי אֶת אֲחוֹתַיִךְ, *καὶ ἐδικαίωσας τὰς ἀδελφάς σου.* Im Sinn von „sich selbst rechtfertigen" wird das Hithpael von צָדַק und der passive Aorist von *δικαιοῦν* Gen. 44, 16 gebraucht. Die Söhne Jakobs bekennen dem Joseph, der sie wegen Entwendung des Bechers zur Rechenschaft gezogen hat: מַה נִּצְטַדָּק, *τί δικαιωθῶμεν,* „wie sollen wir uns recht-

fertigen?“ In der schon oben behandelten Psalmstelle, Ps. 51, 6, wird von Gott ausgesagt: „auf daß du gerechtfertigt werdest“, *δικαιωθῇς*, gleichbedeutend mit „gerecht seiest“, „als gerecht erscheinest“, לְמַעַן תִּצְדַּק, „wenn du redest“. Aber nun werden diese forensischen Ausdrücke הִצְדִּיק, *δικαιοῦν* und dem entsprechend צָדַק, *δικαιοῦσθαι, δίκαιον εἶναι* gerade auch auf den Handel bezogen, den der Mensch mit Gott hat, auf Gottes Gericht und Urtheil über den Menschen. So z. B. Ex. 23, 7: „Den Unschuldigen und Gerechten sollst du nicht erwürgen, denn ich lasse den Gottlosen nicht Recht haben“, לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע. Die Septuaginta setzt hier fälschlicher Weise die zweite Person ein: *οὐ δικαιώσεις*. Nach 1 Kön. 8, 32 bittet Salomo den HErrn, er möge hören im Himmel und seinen Knechten Recht schaffen — לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק, „den Gottlosen zu verdammen und den Gerechten freizusprechen“. Das Dictum Pauli 3, 20: *Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* spielt an auf Ps. 143, 2: „Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht“ — כִּי לֹא יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָל חָי, *ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*. Das Passiv *δικαιωθήσεται* ist hier, wie auch anderwärts *δικαιοῦσθαι, δικαιωθῆναι*, das mediale Passiv, entsprechend dem יִצְדַּק. Kein Lebendiger ist, erscheint vor Gott als gerecht. Aehnlich Hiob 9, 2: וּמַה יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם־אֵל, *πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς παρὰ κυρίῳ*. Luther: „daß ein Mensch nicht rechtfertig bestehen mag gegen Gott“. Hiob 25, 4. Das *δίκαιον εἶναι* wird an andern Stellen ausdrücklich durch *δίκαιον ἀναφαίνεσθαι* näher erklärt. Hiob 40, 3 spricht der HErr zu Hiob: תַּרְשִׁיעֵנִי לְמַעַן תִּצְדָּק, *ἵνα δίκαιος ἀναφανῇς*. „Wirst du mich verdammen, damit du als gerecht erscheinst?“ Obwohl Hiob weiß, daß kein Mensch vor Gott gerecht ist, so ist er doch im Glauben des schließlichen Rechtfertigungsurtheils Gottes gewiß, 13, 18: „Siehe, ich habe den Rechtsstreit zugerüstet; ich weiß, daß ich werde gerecht sein“, vor Gott als gerecht erscheinen und dastehen: כִּי אֲנִי אֶצְדָּק, *ὅτι δίκαιος ἀναφανοῦμαι*. Jes. 50, 8 spricht der leidende Messias: קָרוֹב מַצְדִּיקִי מִי יָרִיב אִתִּי, *ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με. Τίς ὁ κρινόμενός μοι;* „Er ist nahe, der mich rechtfertigt; wer will mit mir hadern?“ Von dem neutestamentlichen Gnadenact der Rechtfertigung ist in der messianischen Weissagung mehrfach die Rede. So vor Allem Jes. 53, 11: יַצְדִּיק (*δικαιῶσαι*) צַדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים. Der letzte Satztheil dient zur Erklärung: „und (Luther richtig: denn) er trägt ihre Sünden“. Die Meinung kann nur die sein: Der Knecht des HErrn wird Viele, indem er ihre Sünden trägt, auf sich nimmt, rechtfertigen, von ihren Sünden lossprechen. Von dem neutestamentlichen Gottesvolk heißt

es Jes. 45, 25: בַּיהוָה יִצְדְּקוּ וְיִתְהַלְלוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל. „Im HErrn werden gerecht sein und sich rühmen aller Same Israels.“ Die Septuaginta übersetzt: *ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται*, „sie werden von Gott her gerecht sein“, dieses ihr Gerechtsein wird ihnen von Gottes Seite zu Theil, zuerkannt werden. Dem הִצְדִּיק, צָדַק, *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι* entsprechend müssen wir nun auch hin und wieder, wo es der Zusammenhang mit sich bringt, die Substantive צֶדֶק, צְדָקָה, *δικαιοσύνη* von der justitia imputata verstehen. So in der bekannten Weissagung: „Und dies wird sein Name sein, daß man ihn nennen wird: HErr, der unsere Gerechtigkeit ist“, יְהוָה צִדְקֵנוּ. Jer. 23, 6. Ferner Jes. 45, 24: Die sich zum HErrn bekehren, werden sagen: „Im HErrn ist mir Gerechtigkeit, צְדָקוֹת, *δικαιοσύνη*, und Stärke.“ Nach Ps. 72, 3 erscheinen Gerechtigkeit, צְדָקָה, *δικαιοσύνη* und Friede als die Segensgüter, die von dem König Messias auf sein Volk herniederfließen.

Der Sprachgebrauch der Apokryphen deckt sich ganz mit dem der Septuaginta, wie die von Cremer angeführten Beispiele erweisen.

Und nun begegnet uns auch im Neuen Testament dieselbe Terminologie. Was zunächst die nicht paulinischen Schriften betrifft, so hat da *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι* nirgends eine andere Bedeutung, als die von „rechtfertigen“. Luc. 10, 29 heißt es von jenem Schriftgelehrten: *Ὁ δὲ θέλων δικαιοῦν ἑαυτόν* 2c. „Er aber, indem er sich selbst rechtfertigen wollte“ 2c. Aehnlich Luc. 16, 15. Luc. 7, 29 lesen wir: *οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες* 2c. „Die Zöllner rechtfertigten Gott“, gaben Gott Recht, „indem sie sich taufen ließen.“ Aehnlich Matth. 11, 19; Luc. 7, 35. Auf das Urtheil Gottes bezieht sich der Ausdruck Matth. 12, 37: *ἐκ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.* „Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt“, freigesprochen, „und aus deinen Worten wirst du verurtheilt werden.“ Ebenso Luc. 18, 14, wo von dem bußfertigen Zöllner gesagt wird, daß er gerechtfertigt, *δεδικαιωμένος*, in sein Haus hinabging. Den Juden in Antiochia von Pisidien bezeugte Paulus nach Act. 13, 38. 39: *ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Das heißt: „Durch diesen“, nämlich Christum, „wird Jeder, der da glaubt, gerechtfertigt“, das ist absolvirt, „von Allem“, allen Sünden, „wovon ihr durch das Gesetz Mosis nicht gerechtfertigt“, das ist nicht absolvirt „werden konntet.“

Insonderheit aber ist *δικαιοῦν* ein terminus technicus der paulinischen Schriften, namentlich des Römerbriefs, des Galaterbriefs, auch der Corintherbriefe. Außerdem findet er sich nur 1 Tim. 3, 16

und Tit. 3, 7. Und zwar bezeichnet derselbe, abgesehen von Röm. 3, 4, wo von Gott gesagt wird, daß er dereinst, wenn er redet und richtet, gerechtfertigt werden wird, *δικαιωθῇς*, und 1 Tim. 3, 6, wo von Christo gesagt wird, daß er gerechtfertigt ist, *ἐδικαιώθη*, im Geist, immer eine göttliche Heilsthat an den Sündern. Aber was für ein Thun Gottes ist gemeint? Nach der bisherigen Darlegung des Sprachgebrauchs kann darüber kein Zweifel obwalten. Es ist schlechterdings ausgeschlossen, ganz undenkbar, daß Paulus den Ausdruck in einem andern Sinn gebraucht haben sollte, als in dem er bisher von sämmtlichen griechischen Schriftstellern gebraucht worden war. So oft ein Grieche von einem *δικαιοῦν* geredet, geschrieben, gehört, gelesen hatte, hatte er dabei an nichts Anderes gedacht, als an ein Urtheil. Wer Griechisch verstand, hätte Paulus unmöglich verstehen können, wenn derselbe mit diesem Ausdruck einen ethischen Vorgang im Innern des Menschen gemeint hätte. Daß auch dem Paulus *δικαιοῦν* ein forensischer Begriff ist, springt sofort in die Augen, wenn man nur flüchtig in die oben genannten Briefe hineinblickt. Wenn Paulus Röm. 4, 5 Gott *τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* nennt, entsprechend dem מַצְדִּיק הָרָשָׁע im Alten Testament, so ist evident, daß *δικαιοῦν* ein Gerechtsprechen bezeichnet. Wenn er statt *πίστει δικαιούμεθα* auch schreibt *ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην*, daß der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, Röm. 4, 3. 22—24; Gal. 3, 6, so hat er offenbar bei *δικαιοῦν* eine justitia imputata im Sinn. Wenn Röm. 8, 33 *ἐγκαλεῖν* und *δικαιοῦν*, Röm. 5, 18 *κατάκριμα* und *δικαίωσις* einander gegenübergestellt werden, so bedeutet *δικαιοῦν*, *δικαίωσις* ein Lossprechen, Freisprechen im Gegensatz zu Beschuldigung, Verurtheilung. Und Röm. 5, 19 findet sich für *δικαιοῦν* der Ausdruck *δίκαιον καθιστάναι*, Einen als gerecht hinstellen, darstellen. Und so ist auch für *δικαιοῦν* in dem vorliegenden Abschnitt, Röm. 3, 26. 30, wie an andern Stellen, z. B. Gal. 3, 8, die Bedeutung „rechtfertigen“, „für gerecht erklären, halten, ansehen“ gesichert. Es gibt kein gesicherteres sprachliches Resultat. Die Apologie definirt ganz correct: Significat enim justificare justum pronuntiare seu reputare, absolvere a peccatis coram tribunali Dei. Die passive Form *δικαιοῦσθαι* ist in solchen Verbindungen, wie *δικαιοῦσθαι ἐνώπιον θεοῦ*, Röm. 3, 20, *παρὰ τῷ θεῷ*, Gal. 3, 11, und anderwärts, wie Röm. 3, 24. 28; Gal. 2, 16. 17, medial zu fassen, im Sinn von gerecht werden, ein *δίκαιος* werden, der nach Gottes Urtheil gerecht ist, entsprechend dem oben dargelegten Sprachgebrauch der Septuaginta, entsprechend dem hebräischen צָדַק, speciell dem

צֶדֶק עִם אֵל bei Hiob. So auch Luther, Cremer, Hofmann und Andere. Und dem *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι* analog deutet nun auch der Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ* Röm. 3, 21. 22; 1, 7; 2 Cor. 5, 21, wie schon das hebräische צְדָקָה in den eben angeführten alttestamentlichen Stellen, auf die Stellung, das Verhältniß des Menschen zu Gott, bezeichnet „das Verhältniß des Rechtseins, in welches der Mensch durch einen gerechtsprechenden Act Gottes gesetzt wird" (Meyer), „die durch Gottes Urtheil hergestellte Gerechtigkeit" (Cremer), „einen Stand des Menschen, in welchem er Gott für sich hat" (Hofmann, Luthardt), conditio Deo probata (Grimm), „die zugerechnete Gerechtigkeit" (Schierlitz). Es herrscht hier unter den älteren und neueren Lexicographen volle Uebereinstimmung. Daß und warum wir den Genitiv *θεοῦ* mit Luther und den älteren Theologen, mit Fritzsche und Philippi grammatisch als genitivus objecti fassen und demgemäß übersetzen: „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", darüber ist schon oben zu 1, 17 das Nöthige bemerkt. Daß übrigens Jakobus in seinem Brief die paulinische Rechtfertigungslehre voraussetzt und die paulinische Terminologie adoptirt, also *δικαιοῦν* in demselben Sinn gebraucht, wie Paulus und alle andern griechischen Autoren, braucht hier nicht näher erörtert zu werden..

Diese *δικαιοσύνη θεοῦ* also, die Paulus 3, 21 rühmt, welche der Sünde, der Schuld, dem Zorn entgegentritt, ist wahrlich nicht unsere eigene Gerechtigkeit, nicht etwas Gutes in uns, sondern eine Gerechtigkeit, die außer uns in Gott, in Gottes Urtheil ruht und die daher so fest und unerschütterlich ist, wie Gott selbst. Was Gott sagt, urtheilt, decretirt, das gilt, das hat Kraft und Gültigkeit in Zeit und Ewigkeit. Wen Gott gerecht spricht, der ist gerecht, wenn auch alle Welt und alle Teufel ihn verdammen, wenn auch das eigene Gewissen ihn schuldigt und verurtheilt. Und von dieser Gerechtigkeit wird nun gesagt, daß sie offenbart ist, *πεφανέρωται*, nämlich in und mit der Predigt des Evangeliums. Das Perfect zeigt an, daß dies eine vollendete Thatsache ist, die aber noch andauert, sofern das Evangelium, das damals in die Welt eingetreten ist, fort und fort gepredigt wird. Es hieß 1, 17, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, im Evangelium offenbart, enthüllt wird, *ἀποκαλύπτεται*, hier heißt es, daß sie offenbar gemacht worden ist, *πεφανέρωται*. „Das Verbum *φανεροῦν*, ins Licht stellen, ist von dem Verbum *ἀποκαλύπτειν*, offenbaren, 1, 17 hinsichtlich des Bildes, nicht der Bedeutung, verschieden. Das letztere wird gebraucht von einem Gegenstand, welcher durch einen Schleier verhüllt war, und den man erkennbar macht, indem man den Schleier

wegzieht; das erstere von einem Gegenstand, der in Schatten gestellt ist und auf welchen man einen Lichtstrahl fallen läßt." Godet. Das Offenbarwerden steht nicht im Gegensatz zu einer vorherigen Verborgenheit in Gottes Rathschluß. Denn dieser Gegensatz ist hier durch nichts angezeigt, während er z. B. 1 Petr. 1, 20 ausdrücklich markirt wird. Das *πεφανέρωται* setzt voraus, daß eben das, was dann offenbar wurde, schon vordem, wenn auch verborgener Weise, vorhanden war. Nur Existirendes wird offenbar. Die Gerechtigkeit vor Gott existirte, als und ehe sie ins Licht gestellt wurde, und zwar in Wirklichkeit, nicht nur der Möglichkeit nach, die dann erst hinterdrein, durch das Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit erhoben würde. Das Urtheil Gottes, welches den Sünder gerecht spricht, ist längst gefällt und abgeschlossen, und wird nun durch das Evangelium den Sündern kund und zu wissen gethan. JEsus Christus, dessen Name im folgenden Vers erwähnt wird, hat die neutestamentliche Gerechtigkeit hergestellt, fertiggestellt, und diese fertige Gabe ist dann in der Predigt des Evangeliums den Menschen vorgehalten und dargeboten worden. Der Heilsrath Gottes, *ἔδει*, umfaßt nach dem Ausspruch des HErrn, Luc. 24, 46. 47, das Doppelte, einmal daß Christus leiden und von den Todten auferstehen mußte, damit ist die Vergebung der Sünden erworben und bereitet, und sodann daß im Namen JEsu Buße und Vergebung der Sünden unter allen Völkern gepredigt wird, daß die vorhandene Vergebung durch die Predigt allen Völkern kundgethan und mitgetheilt wird. Und dies ist an unserer Stelle auch die Meinung Pauli; denn die Gerechtigkeit, von welcher er sagt, ist identisch mit der Vergebung der Sünden. *Χωρὶς νόμου*, „ohne Zuthun des Gesetzes" ist und wird diese Gerechtigkeit offenbart. Das Gesetz redet nicht ins Evangelium drein. Hier in der Predigt des Evangeliums fordert Gott nichts vom Menschen, rein gar nichts, sondern verheißt nur, gibt und schenkt, nämlich das neutestamentliche Gut der Gerechtigkeit. Diese Predigt ist für die sündige, abgefallene Welt eine ganz neue Mär und Weisheit, die nie in eines Menschen Sinn und Herz gekommen ist. Indeß war sie schon dem alttestamentlichen Gottesvolk einigermaßen bekannt. Es ist die uralte Wahrheit. Die Gerechtigkeit, von der die Apostel sagen und schreiben, ist schon bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, das ist von der Schrift des Alten Testaments. Luc. 24, 27. Act. 28, 23. Der Apostel verweist hier nicht nur auf solche Stellen des Alten Testaments, welche nominatim jene Gerechtigkeit erwähnen, wie Gen. 15, 6; Hab. 2, 4, wie die oben citirten Prophetensprüche, sondern überhaupt auf die

Weissagung des Alten Bundes, die ja auf Christum lautete und das Heil in Christo. Das Heil in Christo ist aber wesentlich nichts Anderes, als die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Mit Recht erinnern hier die Ausleger an das bekannte Dictum Augustins: Novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet.

Der Hauptbegriff des Satzes wird im folgenden Vers, V. 22, wieder aufgenommen, um eine Näherbestimmung anzuschließen: *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*, „und zwar (*δέ*) die Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an JEsum Christum, für Alle und auf Alle, die da glauben". Der Begriff „Glaube" wird hier hervorgekehrt. Die Gerechtigkeit, von welcher der Apostel sagt, ist Glaubensgerechtigkeit. Der Sinn dieses Zusatzes bleibt unverändert, wenn man nach dem Vorgang etlicher alter Handschriften *καὶ ἐπὶ πάντας* wegläßt. Wir behalten die fraglichen Worte bei, da wohl, wie Meyer urtheilt, das doppelte *πάντας* die Abschreiber veranlaßt hat, sie auszulassen. Wie 1, 17 jene Gerechtigkeit als *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, so wird sie hier also zunächst als *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet. Wenn Benecke, Lange und etliche Andere *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als genitivus subjecti fassen und von der Glaubenstreue Christi als dem Mittel unserer Rechtfertigung reden, so ist das eine Absurdität, welche keiner Widerlegung bedarf. *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist offenbar identisch mit dem unmittelbar folgenden *πιστεύειν*, sowie mit *πίστις* schlechtweg 1, 17; 3, 25. 27. 28. 29. 30. Gal. 2, 16 werden die Ausdrücke *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *πίστις Χριστοῦ* durch *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν* erklärt. Vgl. Gal. 2, 20; 3, 22; Marc. 11, 22; Eph. 3, 12. Des Menschen Glaube an JEsum Christum ist gemeint und *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als genitivus objecti zu fassen. Aber welches ist nun das durch *διά* angezeigte Verhältniß des Glaubens zu der Gerechtigkeit, die im Evangelium offenbart ist? Die neueren Ausleger begnügen sich zumeist damit, einfach zu bemerken, daß diese Gerechtigkeit durch den Glauben vermittelt sei, und sagen kein Wort davon, wiefern letzterer die erstere vermittle. Nach ihren sonstigen Auslassungen erscheint der Glaube als die bewirkende Ursache des göttlichen Rechtfertigungsurtheils. Doch das widerspricht schnurstracks dem, was Paulus soeben, V. 21, von der *δικαιοσύνη θεοῦ* ausgesagt hat. Nach der Darlegung des Apostels ist die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, vorhanden, ehe sie offenbar wird, vor Predigt und Glaube. Die Predigt des Evangeliums, welche diese Gerechtigkeit offenbar macht und darbietet, ermöglicht und er-

weckt erst den Glauben. So kann die Meinung nur die sein, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben uns zu Theil wird, uns zugeeignet wird. Das *διά* zeigt nicht das Mittel der Herstellung, des Erwerbs an, sondern das Mittel der Zueignung und Aneignung. So bemerkt Körner zu unserer Stelle: Adjungitur expositio per definitionem et exegesim, quae et quid sit illa justitia, et quomodo haec nobis contingat et applicetur. Fides est medium, quo haec justitia nobis applicatur. Und Hodge: This righteousness is through faith, as it is received and appropriated by faith. Der Glaube ist bei der Rechtfertigung lediglich, wie es die Alten nennen, medium apprehendens, medium *ληπτικόν*. Dem entspricht auch der Begriff „Glaube". *Πίστις, πιστεύειν* ist Vertrauen, Zuversicht. Und, wie Cremer richtig definirt, „da es (das *πιστεύειν*) sich auf die Heilsgegenwart bezieht, auf eine nicht erst erhoffte und erwartete, sondern geschehene und vorhandene Heilsbethätigung Gottes, so ist der Glaube nicht ein sich hingebendes, sondern ein hinnehmendes Vertrauen, oder vertrauensvolle Hinnahme der Heilsgnade". Das nächste Object der *πίστις* ist an unserer Stelle *Ἰησοῦς Χριστός*. Der Glaube nimmt, faßt und ergreift vertrauensvoll Jesum Christum, aber eben den Christus, von dem das Evangelium sagt, und in welchem die Gerechtigkeit vorhanden ist, die vor Gott gilt. Indem der Mensch das Evangelium annimmt, eignet er sich eben damit Christum zu und eben damit die Gerechtigkeit, die Christus bereitet hat und die ihm im Evangelium kundgethan, dargeboten wird. Durch den Glauben zieht der Einzelne das Rechtfertigungsurtheil Gottes, das schon abgeschlossen ist, auf seine Person, so daß nun dieses Urtheil, diese Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sein eigenster, persönlicher Besitz ist. Und eben dies ist Gottes Absehen, eben dies gehört auch mit in die Heilsordnung hinein, daß der Mensch die vollkommene Gerechtigkeit, die Gott durch Christum den Sündern beschafft hat, sich applicire, sich derselben von Herzen freue und tröste. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist da, wie die zweite Näherbestimmung besagt, ist vorhanden, berechnet, bestimmt für (*εἰς*) alle die, welche glauben, ähnlich *εἰς πίστιν*, „für den Glauben", 1, 17; und so kommt sie, so ergießt sie sich wie ein Strom auf Alle, die da glauben. Auf dem doppelten *πάντας* liegt der Nachdruck. Wer nur immer glaubt, er mag sein, wer er wolle, wer nur nimmt, was Gott darreicht, der ist dadurch dieses hohen Guts des Neuen Testaments theilhaftig.

Das folgende *Οὐ γάρ ἐστι διαστολή* V. 23 mit der angeschlossenen Begründung geht auf *πάντας τοὺς πιστεύοντας* V. 22 zurück.

Hofmann bestimmt den Gedankenzusammenhang richtig dahin: „Der Apostel sagt von denen, welche an JEsum Christum gläubig werden, daß unter ihnen hinsichtlich der ihnen zu Theil werdenden Gerechtigkeit kein Unterschied besteht, indem sie alle gesündigt haben und der Gottesherrlichkeit ermangeln, ohne anders als auf die im Participialsatze beschriebene Weise gerecht zu werden." Auch darin wird Hofmann Recht haben, daß er unter *πάντες* dieselben Personen versteht, die V. 22 als *πάντες οἱ πιστεύοντες* bezeichnet sind. So auch Luther, indem er übersetzt: „Sie sind allzumal Sünder" und nicht „Alle sind Sünder". Und Godet bemerkt: „Das Participium Präsentis (*δικαιούμενοι*) bezieht sich auf jeden Augenblick in der Geschichte der Menschheit, da ein Sünder zum Glauben kommt." Sie alle, die da glauben, haben, ehe sie gläubig wurden, gesündigt und bleiben so zurück, *ὑστεροῦνται*, hinter der *δόξα τοῦ θεοῦ*, das ist, ermangeln derselben. Den Genitiv *τοῦ θεοῦ* in *δόξα τοῦ θεοῦ* nehmen wir, analog dem Genitiv *θεοῦ* in *δικαιοσύνη θεοῦ*, als genitivus objecti und übersetzen daher: „und mangeln des Ruhmes vor Gott", wie ja auch die zwei Genitive bei dem doppelten *δόξα* Joh. 12, 43 dasselbe bedeuten: *ἠγάπησαν τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*, „sie hatten lieber die Ehre bei den Menschen, denn die Ehre bei Gott". Es liegt dem Zusammenhang fern, die *δόξα τοῦ θεοῦ* an unserer Stelle auf die künftige Gottesherrlichkeit zu beziehen, deren die Gläubigen schließlich theilhaftig werden, oder gar auf die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Sie alle, die da glauben, haben gesündigt und entbehren daher alles Ruhmes, aller Ehre, alles Ansehens bei Gott, indem sie alle unterschiedslos auf die im Folgenden beschriebene Art und Weise gerecht werden, *δικαιούμενοι* V. 24. Das *δικαιοῦσθαι* fassen wir nach dem oben Bemerkten medial. Luther: „und werden gerecht". Damit, daß sie im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit und ihres gänzlichen Unwerths vor Gott JEsum Christum im Glauben erfassen, werden sie Gerechte, die Gottes Urtheil für sich haben. Durch den Glauben eignen sie sich eben in und mit Christo jene vollkommene Gerechtigkeit zu, die vor Gott gilt, und die ihnen im Evangelium dargeboten wird, und so haben sie Gerechtigkeit und sind vor Gott gerecht und gut.

Es folgt jetzt, V. 24—26, eine weitschichtige Aussage über die Art und Weise des Gerechtwerdens. Auf dieser Aussage, auf den Näherbestimmungen von *δικαιούμενοι* liegt aller Nachdruck. Es gehört zum Sprachgebrauch Pauli, daß er oft Hauptgedanken, wichtige Momente der Entwicklung in einem Participialsatz oder Relativsatz

an eine vorherige Aussage, die nicht gleichermaßen betont ist, anschließt. Luther: „Sie sind allzumal Sünder 2c. ist das Hauptstück und der Mittelplatz dieser Epistel und der ganzen Schrift.“ „Sie haben alle gesündigt und mangeln des Ruhms vor Gott, indem sie umsonst gerecht werden kraft seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christo JEsu ist“ 2c. Es wird zuerst hervorgehoben, daß wir gerecht werden *δωρεάν*, geschenksweise, umsonst, wir haben es uns in keiner Weise verdient oder erworben. Der Begriff *δωρεάν* wird durch die zweite Näherbestimmung verstärkt *τῇ αὐτοῦ χάριτι*, vermöge oder kraft seiner Gnade. Die Gnade Gottes, *χάρις* im stricten Sinn, im Unterschied von Liebe, Güte 2c. ist Gottes Huld und Gunst gegen die Sünder. „Gottes Barmherzigkeit und Gnade wird umsonst den Unverdienten gegeben, wie Röm. 3, 24 Paulus sagt: Wir sind begnadet und rechtfertig worden umsonst und aus lauter Barmherzigkeit.“ Luther. Erl. Ausg. 24, 98. Die betonte Voranstellung des *αὐτοῦ* macht bemerklich, daß wir unsere Rechtfertigung Gott allein, ausschließlich der freien Gnade Gottes verdanken, in keiner Hinsicht uns selbst oder unserm eigenen Thun. Die Gnade Gottes, diese Gesinnung Gottes ist das Motiv unserer Rechtfertigung. Die dritte Näherbestimmung nennt das Mittel der Rechtfertigung: *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Diese letztere Bestimmung ist der vorhergehenden nicht coordinirt, sondern subordinirt. Nach seiner gnädigen Gesinnung hat Gott Christum JEsum gesandt als Erlöser der Welt und hat ihn als Sühndeckel hingestellt, um eben auf diese Weise, durch dieses Mittel die Sünder gerecht zu machen.

Es war V. 22 bemerkt worden, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, durch den Glauben an JEsum Christum uns zu Theil wird. Was JEsus Christus mit unserm Gerechtwerden zu schaffen hat, wird V. 24b. 25 nun weiter entfaltet. JEsus Christus ist gekommen und hat die Sünder erlöst. Wovon? Das ergibt sich aus dem Zusammenhang und aus dem ganzen ersten Theil des Briefes. Da hatte der Apostel nachgewiesen, daß alle Menschen, Heiden und Juden, Sünder und unter der Sünde sind, daß sie vor Gott schuldig, straffällig sind und nichts Anderes, als den Zorn Gottes zu erwarten haben. Also von Sünde, Schuld, Strafe hat Christus uns erlöst. Und zwar losgekauft. Das Verbum *ἀπολυτροῦν* und das davon abgeleitete Substantiv *ἀπολύτρωσις* findet sich wohl öfter in der allgemeinen Bedeutung „befreien“, „Befreiung“. So an den Stellen, die von der letzten Erlösung handeln, die am jüngsten Tag eintritt, da Gott die Seinen von allem Uebel erlösen wird, z. B. Luc. 21, 28;

Röm. 8, 23; Eph. 1, 14; 4, 30. Wo aber die Erlösung von Sünde, Schuld, Strafe beschrieben wird, die Christus durch sein Leiden und Sterben erworben hat, da wird *ἀπολυτροῦν, ἀπολύτρωσις* stets in seiner eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung gebraucht, im Sinn von „loskaufen", „Loskaufung". Christus hat uns von allen unsern Sünden und vom Zorn Gottes erlöst, indem er einen Preis, ein Lösegeld, *λύτρον*, einsetzte. Christus selbst bezeugt, daß er gekommen sei *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, Matth. 20, 28; Marc. 10, 45, und Paulus sagt von Christo *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, 1 Tim. 2, 6, und *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας*, Tit. 2, 14. Daß für *ἀπολύτρωσις* an unserer Stelle die stricte Bedeutung des Erkaufens, Erwerbens durch Bezahlung eines Kaufpreises beizubehalten ist, beweisen auch die synonymen Ausdrücke *ἀγοράζειν* 1 Cor. 6, 20; 7, 23, *ἐξαγοράζειν* Gal. 3, 13, *περιποιεῖσθαι* Act. 20, 28. Diese Redeweise ist von den gemein menschlichen Verhältnissen hergenommen. Man pflegte Kriegsgefangene oder Sclaven durch Erlegung eines Lösegelds aus der Gefangenschaft oder Sclaverei loszukaufen. So hat Christus durch Bezahlung eines hohen Preises die sündigen Menschen aus der Schuldhaft losgekauft. Und welches ist dieser Preis, dieses Lösegeld? Das ist nach den eben citirten Schriftstellen er selbst, sein eigenes Leben, oder, was dasselbe ist, sein eigenes Blut. Wir haben an Christo die Erlösung durch sein Blut, *τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*, Eph. 1, 7; Col. 1, 14. St. Petrus schreibt: „Wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöset seid, *ἐλυτρώθητε*, von eurem eiteln Wandel nach väterlicher Weise, sondern mit dem theuren Blut Christi." 1 Petr. 1, 18. 19. Auch an unserer Stelle wird, in dem unmittelbar folgenden Relativsatz, das Blut Christi erwähnt. Die Menschen sind um der Greuelthaten willen, die Paulus im ersten Abschnitt seines Schreibens aufgezählt hat, wie ihnen selbst wohl bewußt ist, des Todes würdig, *ἄξιοι θανάτου*, 1, 32, haben mit ihren Sünden ihr Leben verwirkt. Nun ist Christus gekommen und hat an ihrer Statt sein Leben eingesetzt, hat sein Blut für sie vergossen, und so sind die sündigen Menschen von Sünde, Tod und Verdammniß losgekommen. Christus JEsus ist, wie Paulus im Eingang seines Briefs hervorgehoben hat, der Sohn Gottes, und ist somit, wie Paulus Röm. 9, 5 bekennt, Gott über Alles. Und das Leben, das Blut des Sohnes Gottes, ja Gottes Blut, Gottes Marter, Gottes Tod — das ist allerdings für die ganze Welt die Zahlung und das Lösegeld. Daß Paulus von der Erlösung aussagt, daß sie

in Christo JEsu vorhanden ist, τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, nicht nur, daß sie durch Christum JEsum geschehen, deutet auf die bleibende Frucht, die anhaltende Kraft und Wirkung der Erlösung Christi, die ja freilich an sich ein einmaliger, abgeschlossener actus ist.

Das Erlösungswerk Christi wird in dem folgenden Relativsatz, V. 25, welcher die vorherige Aussage näher erklärt, nach einer andern Seite beschrieben. Es heißt: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, „welchen Gott vorgestellt hat als Sühndeckel durch den Glauben in seinem Blut". Der Ausdruck ἀπολύτρωσις ist den bürgerlichen Rechtsverhältnissen, der andere, ἱλαστήριον, dem israelitischen Opferritual entnommen. Die erste und nächste Frage ist: Was heißt ἱλαστήριον? Die Nomina dieser Endung bezeichnen ein Concretum, welches irgend eine auf die Handlung des Verbums, von dem sie gebildet sind, bezügliche Bestimmung hat, wie χαριστήριον ein Dankgeschenk, νικητήριον einen Siegespreis. Demnach ist ἱλαστήριον etwas, was zum ἱλάσκεσθαι, zum Sühnen dienlich und bestimmt ist. Sühnen, ἱλάσκεσθαι heißt in der biblischen Sprache, wenn es ein auf das Verhältniß Gottes und des Menschen bezügliches Thun bezeichnet, um mit Hofmann zu reden, „machen, daß die Sünde des Menschen aufhört, für Gott Ursache des Zorns gegen ihn zu sein". Und so fassen manche Ausleger das Substantiv ἱλαστήριον in dem allgemeinen Sinn von „Sühnmittel", andere in dem speciellen Sinn von „Sühnopfer". Beiderlei Fassung entbehrt alles sprachlichen Fundaments. Man kann nicht nachweisen, daß die Griechen je das Wort in einer von diesen beiden Bedeutungen wirklich gebraucht haben. Was die letztere Fassung betrifft, so findet man wohl in neuern Commentaren die Bemerkung. ἱλαστήριον bedeute in der Profangräcität gewöhnlich „Sühnopfer". Dagegen hat Cremer nach Untersuchung aller einschlagenden Stellen constatirt, „daß die Behauptung, ἱλαστήριον sei in der classischen Gräcität ein gangbarer Ausdruck für Sühnopfer, entschieden falsch ist". Nur eine einzige Stelle könnte man mit einem Schein des Rechts für diese Bedeutung anführen, nämlich 4 Macc. 17, 22. Aber da ist nur von einem „sühnenden Tode" die Rede, ἱλαστηρίου θανάτου, also das Adjectiv ἱλαστήριος gebraucht. In der außerbiblischen Gräcität bedeutet das Substantiv ἱλαστήριον nichts Anderes, als „Sühngeschenk", und diese Bedeutung paßt offenbar nicht an unserer Stelle, Christus kann doch nicht als ein „Sühngeschenk" bezeichnet sein, wie dies auch noch Niemand behauptet hat. Wir müssen uns, um zu erkennen, welchen Sinn Paulus mit dem fraglichen Wort verbunden hat, vor Allem

über den biblischen Sprachgebrauch orientiren. Und da steht denn fest, wird auch von Niemand geleugnet, daß in der Septuaginta *ἱλαστήριον* die gäng und gäbe Uebersetzung ist des hebräischen כַּפֹּרֶת, das ist „Sühndeckel", der Name des goldenen Deckels über der Bundeslade (Luther: „Gnadenstuhl"). So z. B. Ex. 25, 18. 19. 20. 21. 22; 31, 7; 35, 12; 37, 7. 8. 9. Lev. 16, 2. 13. 14. 15. Num. 7, 89. Zweimal findet sich neben *τὸ ἱλαστήριον* die Apposition *ἐπίθεμα*. Ex. 25, 17; 37, 6. Und nun gilt, was Ebrard schreibt: „Die Grundlage bildet der exegetische Grundsatz, daß wenn im Neuen Testament Ausdrücke religiöser Natur gebraucht werden, die schon in den LXX eine stehende Bedeutung erlangt hatten, dann hundert gegen eins zu wetten ist, daß sie in dem bereits fixirten Sinne gebraucht seien." In unserm Fall steht die Sache so, daß sich in der griechischen Litteratur überhaupt nur zwei Bedeutungen für das Nomen *ἱλαστήριον* nachweisen lassen, die von „Sühngeschenk", in der Profangräcität, welche an unserer Stelle schlechterdings ausgeschlossen ist, und die von „Sühndeckel", in der Septuaginta. Und so sind wir sprachlich gezwungen, Röm. 3, 25 *ἱλαστήριον* im Sinn von „Sühndeckel" zu nehmen, zumal an der zweiten Stelle, an der sich das Wort noch im Neuen Testament findet, Hebr. 9, 5, die Bedeutung „Kapporeth", „Sühndeckel" in die Augen springt. Angesichts dieses gesicherten sprachlichen Resultats, das von den meisten Kirchenvätern, von den alten lutherischen, wie auch reformirten Theologen adoptirt und unter den Neueren z. B. von Tholuck, Philippi, Delitzsch, Ebrard, Cremer anerkannt ist, bedürfen die sachlichen Einwendungen gegen den Vergleich Christi mit dem alttestamentlichen Sühndeckel, die überhaupt kaum der Rede werth sind, keiner besonderen Widerlegung.

Damit wir nun die Bezeichnung Christi als Sühndeckels recht verstehen, müssen wir die Näherbestimmung „in seinem Blut" gleich mit in Betracht ziehen. Christus ist Sühndeckel in seinem Blut oder kraft, vermöge seines Blutes. Wir verbinden sowohl *διὰ τῆς πίστεως*, als auch *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* mit *ἱλαστήριον*. Denn wenn man zunächst *διὰ τῆς πίστεως* zu *προέθετο* zieht und den Apostel sagen läßt, Gott habe Christum mittelst Glaubens als Sühndeckel vorgestellt, so ist das, um mit Hofmann zu reden, „handgreiflicher Widersinn". Wenn man dagegen *διὰ τῆς πίστεως* an *ἱλαστήριον* anschließt, so muß man auch, schon des sprachlichen Parallelismus wegen, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* als Näherbestimmung zu *ἱλαστήριον* fassen. Es hätte auch keinen rechten Sinn, wenn man sagte, daß Gott kraft seines Bluts Christum als Sühndeckel vorgestellt habe. Denn *προτίθεσθαι*

heißt eben „vorstellen" und nicht „aufstellen", wie es von Philippi und Andern übersetzt wird.

Christus erscheint als der Antitypus des alttestamentlichen Sühndeckels. So ist vonnöthen, daß wir uns die Bedeutung des letzteren vergegenwärtigen. Dessen sühnende Kraft und Wirkung beruhte in dem Blute, mit welchem er alljährlich besprengt wurde. Und da dies Blut das Blut eines Opferthieres war, müssen wir zunächst auf die Bedeutung der alttestamentlichen Opfer zurückgehen. Wenn ein Israelit sich an einem der Gebote Gottes versündigt hatte, so nahm er nach der Vorschrift des Gesetzes ein Thier seiner Heerde, und zwar ein Thier, an dem kein Fehl und Gebrechen war, und brachte es zur Stiftshütte, später zum Tempel, und zwar in den Vorhof des Heiligthums. Dort legte er seine Hand auf das Haupt des Thiers und substituirte damit dasselbe für seine Person und übertrug ihm so sinnbildlicher Weise seine Sünde, seine Schuld. Daß die Handauflegung dies zu bedeuten hatte, daß damit nicht nur im Allgemeinen das Thier dem HErrn geweiht wurde, erhellt aus Lev. 16, 21, wo verordnet wird, daß der Hohepriester seine beiden Hände auf das Haupt des einen Sündopferbocks legen solle „und auf ihn bekennen alle Missethaten der Kinder Israel . . . und sie dem Bock auf das Haupt legen". Darauf schlachtete der Israelit das Opferthier. Der Mensch hatte mit seiner Sünde sein Leben verwirkt, den Tod verdient. Nun wurde an seiner Statt das unschuldige Leben des Thiers dem Tod übergeben, das Blut des Thiers vergossen. Das Thier, dem die Sünde des Menschen imputirt war, büßte die Strafe des Sünders. Jetzt erst griff der fungirende Priester in die Opferhandlung ein. Derselbe nahm das Blut des Thiers und strich dasselbe an die Hörner des Brandopferaltars oder schwenkte es an die Seitenwand des Altars oder schüttete es an den Altargrund aus, und brachte es damit Gott nahe. Denn der Altar war die Stätte, wo Gott mit seinem Volk zusammenkommen wollte. Ex. 29, 42. Das Blut des Opferthiers trat zwischen den sündigen Menschen und den heiligen Gott und sühnte so die Sünde des Menschen. Durchweg wird im Gesetz dem Blut der Opfer die Kraft und Wirkung zugeschrieben, die Sünde zu sühnen. Der hebräische Ausdruck für Sühne ist כִּפֵּר. Das Verbum כִּפֵּר, eigentlich „decken", findet sich nur im Piel, und zwar stets in übertragener Bedeutung vom Bedecken der Sünde, der Schuld. Dieses כִּפֵּר, „sühnen" wird wie die Verba des Deckens gewöhnlich mit עַל construirt und zumeist mit einem persönlichen Object, Lev. 4, 26. 31. 35; 5, 6 ꝛc., daneben aber auch mit einem sachlichen Object, z. B. Lev.

4, 35; 5, 13. 18, verbunden. Es ist indeß der Sache nach ganz dasselbe, ob man sich dies „Bedecken" so vorstellt, daß die Sünde bedeckt, oder so, daß der Mensch, die Seele des Menschen, eben hinsichtlich der Sünde bedeckt wird. Der 32. Psalm preist den Menschen selig, „dem die Sünde bedeckt ist", כְּסוּי חֲטָאָה, eigentlich: „der bedeckt ist in Bezug auf die Sünde". Das dem Altar Gottes applicirte Opferblut deckte die Sünde oder deckte den sündigen Menschen vor Gott, vor Gottes Augen zu, so daß Gott nun seine Sünde nicht mehr sah, nicht mehr ansah, sie ihm nicht mehr zurechnete. Aber ebendeshalb diente das Blut zur Sühne der Sünde, weil in und mit dem Blut das Leben, die Seele des Thiers verströmt und also die Strafe der Sünde gebüßt war. Es heißt Lev. 17, 11: „Die Seele des Fleisches (die das Fleisch belebende Seele) ist im Blut und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen; denn das Blut, es sühnt vermöge der Seele." Daß schließlich das Fleisch des Opferthiers oder ein Theil desselben auf dem Altar angezündet und verbrannt wurde, „Gott zu einem süßen Geruch", versinnbildete und bezeugte, daß Gott jetzt dem sündigen Menschen nicht mehr zürnte, sondern ihn mit Augen des Wohlgefallens ansah. Selbstverständlich hatte das Blut der Ochsen, Böcke und Lämmer nicht an sich die Kraft, die Sünde zu sühnen, sondern nur insofern, als es auf das bessere Opfer des Neuen Testaments weissagte. Die Grundidee des Opfers war also die satisfactio vicaria. Im Gegensatz zu Bähr, Hofmann, Oehler und Andern, welche specielle Studien über das alttestamentliche Opfer veröffentlicht, aber die Opferidee verflüchtigt haben, ist die alte, kirchliche Lehre neuerdings namentlich von Tholuck, Kurtz, Delitzsch, Philippi aufrecht erhalten und als schriftgemäß nachgewiesen worden.

Die Bedeutung der Opfer ist die Grundlage für das rechte Verständniß der Blutsprengung, welche der Hohepriester am großen Versöhnungstag dem goldenen Deckel über der Bundeslade angedeihen ließ. Die Opferhandlung des jährlichen Versöhnungstags, welche in dieser Blutsprengung culminirte, war, um mit Keil zu reden, „der höchste und vollkommenste Sühneact des Alten Testaments". „An diesem Tag wurden alle Sünden Israels während des ganzen vergangenen Jahres gesühnt." Vgl. Köhler, „Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testaments". I. S. 445 ff. „An diesem Tage geschieht eure Versöhnung, daß ihr gereinigt werdet; von allen euren Sünden werdet ihr gereinigt vor dem HErrn." Lev. 16, 30. An diesem Tage sollte der Hohepriester „sühnen die Priester und alles Volk der Gemeinde". Die wesentlichen Züge dieses großen Sühn-

actes sind folgende. Der Hohepriester, an diesem Tage in weißes Linnen gekleidet, nahm einen jungen Farren als Sündopfer für sich und für die Priesterschaft, und zwei Ziegenböcke als Sündopfer für das Volk und stellte sie vor den HErrn, vor die Thür der Stiftshütte, resp. des Tempels. „Hierauf schlachtete er den Farren des Sündopfers für sich und die Priesterschaft, füllte dann die Räucherpfanne mit Kohlen von dem Brandopferaltar und seine beiden Hände mit heiligem Räucherwerk, trug beides in das Allerheiligste und ließ dort durch Auflegung des Räucherwerks auf die glühenden Kohlen eine Rauchwolke aufsteigen, durch welche der Deckel der Bundeslade, die Stätte der Gegenwart Gottes, verhüllt wurde, damit er ihr ungefährdet nahen konnte. Während nun das Allerheiligste sich mit der Weihrauchwolke füllte, ging der Hohepriester in den Vorhof zurück, holte das Blut des Farren, betrat dann zum zweitenmal das Allerheiligste und sprengte mit seinem Finger erst auf die vordere Seite des Deckels der Bundeslade, dann siebenmal auf den Boden vor der Bundeslade. Hierdurch sühnte er seine eigenen und der Priesterschaft Sünden, und zwar diente wohl das Hinsprengen auf die Bundeslade zur Sühnung der Personen des Hohenpriesters und der Priester, das Hinsprengen vor die Bundeslade zur Sühnung und Reinigung des Allerheiligsten, als welches wie das übrige Heiligthum dadurch, daß es sich während des vergangenen Jahres nicht minder inmitten einer sündigen Priesterschaft als inmitten einer sündigen Gemeinde befand, auch durch die Sünden der Priesterschaft verunreinigt worden war. Nachdem die Sühnung des Priesterstandes vollbracht worden war, verließ der Hohepriester das Heiligthum zum zweitenmal, ging in den Vorhof zurück, schlachtete dort den durch das Loos hierzu bestimmten Bock als Sündopfer der Gemeinde, betrat mit dessen Blut das Allerheiligste zum drittenmal und sprengte das Blut in derselben Weise, wie er das Blut des Farren gesprengt hatte. Die Bedeutung der doppelten Sprengung des Blutes von dem Ziegenbocke ist analog der doppelten Sprengung des Blutes von dem Farren: es wird zunächst die Sünde gesühnt, welche an der Gemeinde haftet, und dann die Unreinheit, welche von der Sünde der Gemeinde aus auch auf das in ihrer Mitte befindliche Allerheiligste übergegangen ist." Köhler. Auf ähnliche Weise wurde mittelst des Blutes das Heilige und der Vorhof, insonderheit der Brandopferaltar gesühnt, von aller Unreinigkeit der Kinder Israel entsündigt. Und so galt der Dienst, den die Gemeinde durch die Priesterschaft in und an dem Heiligthum versah, hinfort wieder als ein reiner, unbefleckter, Gott wohlgefälliger Gottesdienst.

Das Characteristische an dem Opfer des großen Versöhnungstages ist also der Umstand, daß das Blut der Sühne in das Allerheiligste gebracht und an den Deckel der Bundeslade gesprengt wurde. Das Geräthe des Allerheiligsten bildete den Thron des Gottes Israels. Die Bundeslade, welche die beiden Bundestafeln in sich barg, war das Fundament, die goldene Platte über der Lade der Schemel des Thrones. Auf dieser Platte standen zwei goldene Cherubim, deren Flügel über derselben ausgebreitet, deren Angesichter auf dieselbe gerichtet waren. Diese Cherubim erscheinen als Abbilder der himmlischen Cherubim, als der Thronwagen Gottes. Zwischen den Cherubim, über deren ausgebreiteten Flügeln schwebte „die Wolke", das ist „die Wolke der göttlichen Herrlichkeit, in welcher Jehovah seine Wesensgegenwart im Allerheiligsten über der Bundeslade manifestirte". Keil. Vgl. Ex. 40, 34. Ferner Ex. 25, 22: „Ich will daselbst mit dir (Mose) zusammenkommen und mit dir reden von über dem Kapporeth zwischen den beiden Cherubim auf der Zeugnißlade hervor, Alles, was ich dir an die Söhne Israels gebieten werde." Lev. 16, 2: In der Wolke erscheine ich über dem Kapporeth." Indem also der Hohepriester am Versöhnungstag das Opferblut dem Kapporeth applicirte, brachte er es in die unmittelbare Nähe Gottes, hielt es gleichsam Gott dicht unter die Augen, so hatte das Blut der Sühne wirklich und wahrhaftig Geltung bei Gott. Die Gesetzestafeln in der Lade mahnten Israel an seine Sünden und Uebertretungen und verklagten es vor Gott. Nun aber war zwischen den Gesetzestafeln in der Lade und dem heiligen Gott, der über den Cherubim thronte, der mit Blut besprengte Sühndeckel mitten inne, auf diesen waren die Angesichter der Cherubim, auf den war das Angesicht Gottes gerichtet. Der mit dem Blut besprengte Deckel verdeckte die Gesetzestafeln, verdeckte die Gesetzesübertretungen Israels vor Gottes Augen, so daß Gott dieselben nicht mehr sah, nicht mehr ansah. Wenn Gott seines Gesetzes und der Gesetzesübertretungen seines Volkes gedachte, so mußte er demselben zürnen. Der Sühndeckel mit seinem Blut wandelte aber den Zorn Gottes in Gnade und Wohlgefallen. Der Gedanke der Sühne und Versöhnung fand somit in dem Opfer des großen Versöhnungstages, in dem mit dem Blute der Sühne gezeichneten goldenen Deckel seinen stärksten und concretesten Ausdruck.

Um den Sühneact des Versöhnungstags völlig zu würdigen, muß man aber auch noch in Betracht ziehen, was mit dem zweiten Sündopferbock der Gemeinde geschah. Hierüber bemerkt Köhler, nachdem er den dreimaligen Eingang des Hohenpriesters in das Allerheiligste

und die Verwendung des Bluts von dem ersten Bock beschrieben, Folgendes: „Hiermit war die eigentliche Sühnehandlung beendigt. Was weiter geschah, hatte den Zweck, durch einen äußern Act zu versinnbilden, wie Jehova jetzt alle während des verflossenen Jahres begangenen Sünden und eingetretenen Unreinheiten als durch die geschehene Sühnung von Israel völlig weggeschafft betrachten wolle, daß dieses fortan in keiner Weise mehr als mit ihnen behaftet und durch sie befleckt erscheinen solle. Zu dem Ende stemmte der Hohepriester seine beiden Hände auf das Haupt des zweiten, nicht geschlachteten Ziegenbocks, zu einem Zeichen, daß er ihm mit aller Energie etwas zuwende oder auf ihn hinlege. Was dieses nun sei, erhellt aus dem, was der Hohepriester weiter an ihm that: er bekannte über ihm alle Verschuldungen und Uebertretungen Israels nach der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Verfehlungen und legte sie ihm damit aufs Haupt. Mit ihnen bedeckt wurde der Bock von einem bereitstehenden Mann in die Wüste, eine abgeschlossene Gegend, geführt, damit er sie von der Gemeinde weit wegtrage und sie nie mehr zu ihr zurückbringen könne, die Gemeinde ihrer also ganz und gar und für immer ledig gehe. Da nun die Gemeinde ihrer Sünden in Wirklichkeit bereits durch den als Sündopfer geschlachteten Bock, besonders durch die Verwendung des Blutes dieses Bockes, ledig geworden war, so hätte eigentlich auch vermittelst seiner die Handlung vollzogen werden müssen, durch welche Jehova die Gemeinde als von ihren Sünden freigeworden erklärte: denn die Sühnung der Sünden der Gemeinde und die Entledigung der Gemeinde von ihren Sünden sind nicht zwei verschiedene Vorgänge, sondern ein und dasselbe Geschehen, nur von verschiedener Seite aus oder unter verschiedenem Gesichtspunkte betrachtet. Da aber den getödteten Bock zur Darstellung auch der Thatsache zu verwenden, daß die Gemeinde durch die Sühnung ihrer Sünden derselben völlig ledig geworden, physisch nicht möglich war, so mußte ein anderer Bock an des getödteten Stelle treten, um durch das, was an ihm und mit ihm geschah, nun auch noch die in Folge der Sühnung eingetretene Entledigung der Gemeinde von ihren Sünden zu versinnbilden. Insoferne bilden die beiden Böcke mit einander nur ein einziges Sündensühnungsmittel oder Sündopfer."

Und nun erscheint also an unserer Stelle Christus als der Antitypus des alttestamentlichen Sühndeckels, zugleich aber als Gegenbild der alttestamentlichen Opfer. Denn er ist ja *ἱλαστήριον* kraft seines eigenen Blutes, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Alle Typen des israe-

litischen Heiligthums und Gottesdienstes weissagen auf den Einen, Christum. Christus ist in Einer Person sowohl Opfer, als Priester, als Gnadenstuhl. Christus JEsus ist in die Stelle der sündigen Menschen eingetreten und hat die Schuld der ganzen Welt, die eben vor Gott schuldig war, Röm. 3, 19, auf sich genommen. Nicht die Menschen haben diesen Substituten für sich eingestellt, die gingen ja in ihren Sünden dahin, hatten Wohlgefallen an der Sünde, Röm. 1, 32, begehrten gar keinen Erlöser, kein Opfer für ihre Sünde. Nein, Gott hat nach seiner freien Gnade, ungefragt und ungebeten seinen Sohn den Menschen als Mittler und Sühner verordnet und gegeben. Die Aussage *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον* schließt allerdings in sich, daß Gott Christum zum *ἱλαστήριον* bestimmt und gemacht habe. Der HErr warf unser aller Sünde auf ihn, hat unsere Sünde ihm imputirt. Jes. 53, 6. Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht. 2 Cor. 5, 21. Und Christus hat selbst, freiwillig unsere Sünden auf sich genommen, sich zugerechnet. Jes. 53, 4. 1 Petr. 2, 24. Und so hat er sich selbst für uns geopfert. Er ist zugleich Opfer und Priester. Er hat an Statt der sündigen Menschen, die des Todes würdig waren, Röm. 1, 32, sein Leben in den Tod gegeben, sein Blut vergossen. Mit diesem seinem eigenen Blut, mit seinem heiligen, theuren Gottesblut ist er aber vor Gott selbst erschienen, er ist unser Mittler in dem höchsten Thron, er hat sein Blut vor Gott geltend gemacht und hat so, nicht zeitweilig, sondern einmal für immer unsere Sünden, die Schuld der ganzen Welt gesühnt, Gottes Zorn in Wohlgefallen verkehrt. Mit seinem eigenen Blut gezeichnet und besprengt steht er als der rechte, neutestamentliche Gnadenstuhl in der Mitte zwischen den sündigen Menschen, den Gesetzesübertretern und dem großen, heiligen Gott und deckt all unsere Sünde, Schuld, Schande und Blöße vor Gottes Augen zu, so daß Gott sie nicht mehr sieht, nicht mehr ansieht, sie uns nicht mehr zurechnet. Eben damit sind die Menschen ihrerseits, dem alttestamentlichen Vorbild entsprechend, ganz und völlig und für immer ihrer Sünde entledigt, von allen ihren Uebertretungen und Unreinigkeiten frei, los und ledig. Das ist es, was der Ausdruck *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* in sich faßt.

Was der Apostel Röm. 3, 24. 25 so klar und deutlich, wie nur möglich, bezeugt, das ist, um mit Ebrard zu reden, „die so oft verkannte und geschmähte biblische, paulinische, petrinische (1 Petr. 1, 19; 2, 24) und johanneische (Joh. 1, 29 und 36; Offenb. 5, 9 u. a.) Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi". Die stellver-

tretende Genugthuung Christi bezeichnet er aber nun als das Mittel unserer Rechtfertigung. Wir werden gerecht „durch die Erlösung“ 2c., *δικαιούμενοι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως* 2c. Mittel der Rechtfertigung ist Christi Erlösung zunächst insofern, als sie die causa meritoria derselben ist. Wir werden gerecht auf die Weise, daß Gott, wenn er den Sünder rechtfertigt, das heilige, theure Blut seines Sohnes JEsu Christi ansieht, durch welches die Schuld der ganzen Welt gesühnt ist, durch welches die sündigen Menschen von Sünde, Schuld, Zorn und Verdammniß erlöst sind, daß Gott um des blutigen Verdienstes Christi willen den Sünder für gerecht erklärt. Justificamur propter Christum, propter meritum Christi. Das rechtfertigende Urtheil Gottes ist, um mit unsern Alten zu reden, keine cogitatio inanis, kein bloßes figmentum, sondern hat ein solidum et perfectum fundamentum, ein fundamentum in re, und dieses Fundament ist eben Christi Blut, Christi Sühne und Erlösung. Der Trost der Rechtfertigung besteht nicht darin, daß „der Mensch in dem Wahne lebt, die Sünde werde ohne Weiteres verziehen, Gott nehme es damit nicht so genau, die Gnade Gottes verstehe sich von selbst“. Ebrard. Solcher Wahn hält in der Anfechtung nicht Stich. Das Gewissen des Sünders kommt nur dann zur Ruhe, wenn er sich sagen kann, daß die Schuld wirklich bezahlt und gesühnt, die Strafe wirklich gebüßt und abgetragen ist. Daß wir durch Christi Sühne und Erlösung gerecht werden, besagt aber noch mehr, besagt auch dies, daß eben dadurch die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, factisch schon bewirkt und hergestellt ist. Christi Tod und Blut, seine Sühne und Erlösung ist auch die causa efficiens justificationis. Wir haben uns die Sache nicht so vorzustellen, als ob Gott, nachdem Christus mit seinem Leiden und Sterben die Gnade der Rechtfertigung verdient und erworben hat, erst hinterdrein, wenn der Mensch etwa gewisse Bedingungen erfüllt habe, denselben wirklich rechtfertige. Nein, die Rechtfertigung ist der unmittelbare Effect des blutigen Opfers Christi. Daß Christus sein Leben, sein Blut als Lösegeld für die Sünder eingesetzt, daß er sich selbst geopfert hat und mit seinem Blut vor Gott erschienen ist, hat die unmittelbare Folge und Wirkung, daß Gott nun die Sünde der Menschen nicht mehr ansieht, den Menschen ihre Sünden nicht mehr zurechnet, sie vielmehr mit Augen des Wohlgefallens ansieht. Nicht-Zurechnung der Sünde ist aber der Sache nach identisch mit Gerechterklärung. Wen Gott nicht mehr als Sünder ansieht, den sieht er eben als gerecht an. Durch Christi Tod und Blut sind die Sünder erlöst, von der Schuldhaft

losgekommen, sind sie der Sünde entledigt, von Sünde, Schuld, Strafe ganz und gar und für immer entledigt, und zwar von Gottes wegen, nach Gottes Urtheil und Dafürhalten entledigt. Und was ist das anders als Rechtfertigung? So gebraucht Paulus „Versöhnung" und „Rechtfertigung" als identische Begriffe, wenn er Röm. 5, 9 schreibt *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* und dann V. 10 dafür einsetzt: *κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Chemnitz bemerkt in seinen Locis, in dem Artikel De justificatione (S. 314 und 315) sehr zutreffend: Christus mediator et salvator est non tantum merito, sed et efficacia. Neque enim meruit, ut per nos vel per alios ea, quae ad justificationem nostram pertinent, efficerentur, sed ea effecit et adhuc efficit, in quibus justificatio nostra et salus nostra consistit, qualia sunt liberatio a peccato, diabolo, morte et ira Dei et applicatio horum beneficiorum. Et ideo merito vocatur causa efficiens. Und weiterhin: Christus non meruit, ut aliqua alia re justi simus coram Deo ad vitam aeternam, sed obedientia seu satisfactio Christi est illud ipsum, quod nobis imputatur ad justitiam, seu quod est nostra justitia coram Deo ad vitam aeternam.

Auch in dieser Näherbestimmung des *δικαιούμενοι*, welche die Art und Weise unsers Gerechtwerdens beschreibt, wird des Glaubens gedacht. Christus heißt und ist *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως*. Es kann hier kein Zweifel obwalten, daß der Glaube nur als medium apprehendens in Betracht kommt. Denn die Sühnung unserer Sünden ist damit absolvirt worden, daß Christus sein Blut vergoß, wird nicht erst durch den nachfolgenden Glauben bewirkt oder veranlaßt. Es ist eine vollkommene Sühne, die Christus geleistet hat, welche keiner Ergänzung von Seiten des Menschen bedarf, welche nur gläubig angeeignet zu werden braucht. Die Redeweise *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως* dient der oben dargelegten Auffassung von *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* zur Bestätigung. Der Glaube ist es also, welcher Christi Sühne und Erlösung, die sühnende Kraft und Wirkung des Blutes Christi und die dadurch hergestellte Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sich applicirt, für sich in Anspruch nimmt. Der geängstete Sünder nimmt im Glauben seine Zuflucht zu Christo, dem Gnadenstuhl, und findet dort Schutz und Deckung vor Gottes Zorn und Gericht. Das nächste Object des Glaubens ist das Wort. Und darauf weist der Ausdruck *προέθετο* hin. Gott hat seinen Sohn JEsum Christum, den er für uns zur Sünde und zum Sündensühner gemacht, dann auch als solchen, als Sühndeckel, Gnadenstuhl vorge-

stellt, frei, offen vor die Augen der ganzen Sünderwelt hingestellt, durch die Predigt des Evangeliums, die durch alle Lande geht. Im Evangelium wird den Menschen der gekreuzigte Christus vor Augen gemalt. Gal. 3, 1. Die Sünder hören das Evangelium von Christo, von Christi Tod, Blut und Wunden, und indem sie dem Evangelium glauben, dasselbe aufnehmen, nehmen sie Christum auf und werden der Wohlthat Christi, der Sühne und Erlösung Christi und ebendamit der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, theilhaftig, und werden also auf diese Weise vor Gott fromm und gerecht.

Dem Relativsatz *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον* 2c. schließt der Apostel noch eine Zweckbestimmung an: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*, „zur Erweisung seiner Gerechtigkeit". V. 25. Gott hat seinen Sohn Christum vorgestellt als Sühndeckel, dessen Sühne man nur im Glauben hinnehmen soll, der dies kraft seines eigenen Blutes ist, zu dem Zweck, um damit seine Gerechtigkeit zu erweisen. Aus der Anfügung dieser Zweckangabe erklärt sich auch die Stellung von *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, das man sonst unmittelbar hinter *ἱλαστήριον* und vor *διὰ τῆς πίστεως* erwarten sollte. Denn eben damit, daß Gott über seinen Sohn einen gewaltsamen Tod verhängt hat, daß Christus sein Blut vergossen und gerade durch sein Blut die Sünden der Menschen gesühnt hat, wollte Gott seine Gerechtigkeit bethätigen, und damit, daß er Christum in seinem Blut und Wunden vor die Augen der Menschen hinstellte, seine Gerechtigkeit vor aller Welt erweisen und darthun. Mit dem Ausdruck *τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* kann aber in dieser Verbindung unmöglich jene *δικαιοσύνη θεοῦ*, von welcher 3, 21. 22; 1, 17 die Rede war, kann unmöglich die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die von Christo für die Menschen erworbene und hergestellte Gerechtigkeit, sondern kann nur, da hier nicht von einem Darbieten, einer Offenbarung, sondern von einem Erweis der Gerechtigkeit, *ἔνδειξις*, demonstratio, declaratio, quae factis fit (Grimm), gesagt wird, eine Wesenseigenschaft Gottes gemeint sein. Das beweist auch die parallele Aussage *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, „auf daß er selbst gerecht sei", V. 26. Wir verstehen daher mit älteren Theologen, wie Quenstedt, Calov, und den meisten modernen Auslegern unter *δικαιοσύνη αὐτοῦ* an unserer Stelle die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, wie sie der Apostel z. B. Röm. 2, 5 ff. beschrieben hat, nach welcher Gott einem Jeglichen vergilt nach seinen Werken, und die sich den Sündern, Gesetzesübertretern gegenüber als Strafgerechtigkeit documentirt. Ebrard exegesirt zutreffend: „*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κλ. ἔνδειξις* hier wie immer: Erweis, der

aus einer Eigenschaft hervorgeht und somit von deren Vorhandensein Kunde gibt. δικαιοσύνη kann mithin hier nur die göttliche Eigenschaft bezeichnen und darf nicht von unserer Gerechtigkeit vor Gott verstanden werden, wie denn auch der Genitiv des Pronomens αὐτοῦ nur in possessivem Sinne (‚sein') und nicht als gen. der Beziehung vorkommt. . . . Δικαιοσύνη ist also . . . die Gerechtigkeit als Eigenschaft oder Wesensbestimmtheit Gottes . . . bezeichnet nichts Anderes, als die göttliche Gerechtigkeit, und zwar allerdings die strafende Gerechtigkeit, wonach Gott in seinem Beschließen und Handeln sich richtet nach seiner Heiligkeit, also über den Sünder seine ὀργή verhängt. Denn daß die Anordnung einer Sühne das Gegentheil von Strafgerechtigkeit sei (Weiß), ist lediglich eine Behauptung."

Und zwar wollte Gott darum, in und mit dem Tode Christi, seine Gerechtigkeit, seine Strafgerechtigkeit erweisen, weil er bis dahin die Sünden der Menschen übersehen hatte, „wegen der Uebersehung der zuvor geschehenen Sünden kraft der Geduld Gottes". Gott hatte vorher, in der Zeit vor Christo die Sünden der Juden und Heiden übersehen, vorbeigehen lassen, ungestraft hingehen lassen. Πάρεσις ἁμαρτιῶν, praetermissio peccatorum ist nicht dasselbe wie ἄφεσις ἁμαρτιῶν, remissio peccatorum. Kraft der Geduld Gottes waren in der vorchristlichen Zeit die Sünden der Menschen ungestraft geblieben. Die Geduld Gottes, ἡ ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ ist etwas Anderes, als die Gnade Gottes, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. Die Geduld Gottes schiebt die Strafe hinaus, während die Gnade sie gänzlich aufhebt. „Der Zorn Gottes, welcher gleichwohl in der vorchristlichen Zeit oft über Juden und Heiden ausgebrochen ist, war keine adäquate, die Sünde aufwiegende Vergeltung." Meyer. Weiß. „Seit 4000 Jahren war das von der Menschheit dargebotene Schauspiel gleichsam ein fortwährendes Aergerniß für die ganze sittliche Welt. Abgesehen von einigen großen Beispielen von Strafgerichten schien die göttliche Gerechtigkeit zu schlafen; man konnte sogar fragen, ob sie vorhanden sei. Man sündigte auf Erden und lebte demungeachtet. Man sündigte wieder und gelangte in Sicherheit bis zum grauen Alter. . . . Diese verhältnißmäßige Straflosigkeit der Sünde hat eine feierliche Kundgebung von Gerechtigkeit nothwendig gemacht." Godet. Wenn auch der Tod, der da der Sünde Sold ist, von Adam bis auf Christum herrschte, so war es doch „verhältnißmäßige Straflosigkeit" und eben ein Erweis der Geduld Gottes, daß die sündigen Menschen, ehe sie starben, Jahre, Jahrzehnte lang sicher und wohlgemuth in ihren Sünden auf Erden dahinlebten. Denn wer sündigt, ist nicht werth,

einen Tag länger zu leben. Weil die Sünde der Menschen also so lange ungestraft geblieben war, die Gerechtigkeit Gottes aber Strafe der Sünde fordert, so hat Gott zuletzt in Christo, in und mit dem Tode Christi, seine Gerechtigkeit feierlich kundgegeben. Und er hat eben die Sünden vorher übersehen „im Hinblick auf die Erweisung seiner Gerechtigkeit in der Jetztzeit“. V. 26a. Er hat schon in der vorchristlichen Zeit, da er die Sünden ungestraft hingehen ließ, eben diese seine Gerechtigkeitserweisung in der neutestamentlichen Zeit im Auge und in Absicht gehabt. Weil die zweite Erwähnung der Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit mit *πρός* eingeleitet ist, nicht, wie die erste, mit *εἰς*, und weil hier in der Zweckangabe selbst die bestimmte göttliche Gerechtigkeitserweisung in der Jetztzeit hervorgekehrt wird, scheint es uns am angemessensten, die Näherbestimmung *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ* mit *πάρεσιν* zu verbinden, nach dem Vorgang von Hofmann, Luthardt und Andern, statt sie als Wiederaufnahme des Zwecksatzes *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* zu fassen. Es kommt freilich, wie Weiß richtig anmerkt, der Sache nach auf dasselbe hinaus, ob man diese Worte so oder so bezieht.

Was der Apostel hier von der Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit aussagt, ist noch ein integrirender Theil der paulinisch-biblischen Lehre von der satisfactio vicaria. Christus hat mit seinem blutigen Opfer der Gerechtigkeit Gottes, und zwar der göttlichen Strafgerechtigkeit genuggethan. Die göttliche Gerechtigkeit forderte Strafe. Und nun sind an Christo alle in der Zeit vor Christo begangenen Sünden, ja die Sünden aller Menschen, aller Generationen bis zum Ende der Welt abgestraft. Die Strafe der Sünde ist der Tod, der Tod im Vollsinn des Worts, Tod und Verdammniß. Und nun ist Christus den Tod der Sünder gestorben. Er ist eines gewaltsamen Todes gestorben, hat unter den entsetzlichsten Martern und Foltern sein Blut am Stamm des Kreuzes vergossen. In diesem Tod wirkte und waltete der Zorn Gottes, Christus hat im Gericht der Sünder gestanden. So hat er der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen Genüge geleistet. Die Kirche singt: „Wie heftig unsre Sünden den frommen Gott entzünden, wie Rach' und Eifer gehn, wie grausam seine Ruthen, wie zornig seine Fluthen, will ich aus deinem Leiden sehn.“ Vorher hat der Apostel gezeigt, daß durch Christi Tod und Blut die Sünde der Menschen gesühnt ist, die Sünder erlöst sind. Das verträgt sich gar wohl mit der Behauptung, daß sich in Christi Tod und Blutvergießen die Gerechtigkeit, die Strafgerechtigkeit Gottes erwiesen habe. Eben damit, daß in Christo die Sünde der Welt ab-

gestraft ist, ist die Sünde gesühnt, so daß Gott sie den Menschen nicht mehr zurechnet. Es ist verkehrt, wenn neuere Theologen Strafe und Sühne einander entgegensetzen und bemerken, das Eine schließe das Andere aus, Gottes Gerechtigkeit fordere entweder Strafe oder Sühne. Gottes Gerechtigkeit fordert einfach Bestrafung der Sünde, nichts weiter. Und Strafe der Sünde in genere ist freilich nicht identisch mit Sühne der Sünde. Wenn die Sünder um ihrer Sünde willen gestraft werden, wenn die Menschen um ihrer Sünde willen sterben müssen und verdammt werden, so sühnen sie mit solchem Strafleiden nimmermehr ihre Sünden, sie können auch nicht mit der Höllenstrafe den letzten Heller ihrer Schuld abbezahlen, sondern bleiben in alle Ewigkeit unter der Sünde, Schuld, Strafe, unter Gottes Zorn und Gericht. Denn sie haben mit ihrer Sünde eine unendliche Schuld auf sich geladen. Aber die Strafe der Sünder, die auf Christo liegt, ist allerdings Sühne der Sünde. Christus, der ewige Gottessohn, hat mit seinem unschuldigen, bittern Leiden und Sterben die Strafe der Sünde abgetragen, Zorn und Gericht erschöpft. So ist der Zorn Gottes, der über die sündigen Menschen entbrannt war, verraucht, so sind die Menschen nun frei, los, ledig von Sünde, Schuld, Strafe, von Zorn und Gericht.

Der Apostel hatte V. 24 die Gnade Gottes als Beweggrund der Rechtfertigung und somit auch der Erlösung Christi, durch welche die Sünder gerecht werden, namhaft gemacht. Hier, V. 25. 26 gedenkt er der göttlichen Gerechtigkeit, als die sich im Leiden und Sterben Christi kundgegeben habe. Es ist aber nun grundverkehrt, wenn man die göttliche Gnade und die göttliche Gerechtigkeit einander coordinirt, Erlösung, Sühne, Rechtfertigung theils auf die Gnade, theils auf die Gerechtigkeit als das Motiv in Gott zurückführt, die Erlösung als einen Ausgleich, gleichsam Compromiß zwischen der Gnade und Gerechtigkeit Gottes hinstellt. Nein, was Gott bewogen hat, die Sünder zu erlösen, gerecht und selig zu machen, das ist ausschließlich seine Gnade, seine freie Gnade, wie Delitzsch sich einmal ausdrückt, „die unergründliche und grundlose Gnade Gottes“, die eben nur in ihr selbst ihren Grund hat. Paulus nennt V. 24 lediglich die Gnade Gottes als die causa impulsiva unserer Rechtfertigung und Erlösung, *τῇ αὐτοῦ χάριτι*, und sagt V. 25. 26 von der Gerechtigkeit Gottes nur dies aus, daß sie sich in dem blutigen Tode Christi erwiesen habe. Es ist thörichte menschliche Speculation, wenn man die Erlösung der Sünder aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes und so auch aus seiner Gerechtigkeit deducirt. Die Erlösung der Sünder war in

keiner Hinsicht ein Act der Nothwendigkeit, weder a parte hominum noch a parte Dei. Wenn Gott das sündige Geschlecht der Menschen ohne Weiteres verdammt und nie an eine Erlösung und Rettung der Sünder gedacht hätte, so wäre er der geblieben, der er war und ist, der große, heilige, gerechte Gott, der gute, fromme, vollkommene Gott, ja hätte damit auch seine Liebe nicht verleugnet. Gott hatte den Menschen, seinen Creaturen, seine Liebe im vollsten Maaß zu erfahren gegeben, und die Menschen haben seine Liebe verachtet, ihren gütigen Schöpfer nicht als Gott gepriesen, noch ihm gedankt und waren damit des Todes schuldig. Das war eine ganz besondere, gleichsam unerhörte, unglaubliche, ganz freie Regung der göttlichen Liebe, eine Regung der Liebe, die wir eben Gnade nennen, welche Gott bestimmte, das verlorene, verdammte Geschlecht der Menschen zu erlösen, die rettungslos verlorene Welt dennoch zu retten. Aber freilich hat nun Gott, da er das Werk der Erlösung und Rettung der Sünder beplante und ausführte, seine Gerechtigkeit nicht verleugnet, nicht bei Seite gesetzt. Das konnte er nicht, er hätte sonst sich selbst verleugnet. Er hat vielmehr hierbei seiner Gerechtigkeit und seinem gerechten Zorn, der über die Sünder entbrannt war, im vollsten Maaße Raum gegeben. Daß Christus, der Stellvertreter der Menschen, welcher der Menschen Sünde auf sich genommen, sein Leben, sein Blut lassen mußte, das war ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit. Wo Sünde, da Strafe, auch wenn die Sünde auf Christo liegt. Das fordert die Gerechtigkeit. Hingegen daß Christus überhaupt in die Stelle der Menschen eingetreten ist und alle Sünde, Schuld, und damit auch alle Strafe der Menschen, den Tod und das Gericht der Sünder auf sich genommen hat, daß Gott unser aller Sünde und deren Folgen auf ihn warf, um die Menschen zu erlösen, gerecht und selig zu machen, das war lediglich Ausfluß und ein Act der göttlichen Gnade. Der naturgemäße Verlauf der göttlichen Gerechtigkeitserweisung gegenüber den sündigen Menschen wäre der gewesen, daß die Sünder selbst die verdiente Strafe hätten leiden und büßen müssen. Nun aber hat die Gnade Gottes dazwischen gegriffen, hat die Gerechtigkeit in ihren Dienst genommen und dem Lauf derselben eine andere Richtung gegeben, daß sie in ihrer ganzen Wucht auf den heiligen Gottessohn aufgetroffen ist, und so brauchen die sündigen Menschen von der göttlichen Gerechtigkeit nichts mehr zu fürchten und können sich im Leben und Sterben dessen getrösten, daß Gott ihnen gnädig ist, daß auch der heilige, gerechte Gott nichts mehr gegen sie hat.

Nach dieser Erörterung, die da nöthig war, um die Begriffe

„Gnade“, „Sühne“, „Gerechtigkeit“ in das Licht und in das rechte Verhältniß zu einander zu stellen, wenden wir uns nochmals zu der Aussage V. 25. 26, deren Schlußtheil wir noch nicht in Betracht gezogen haben. Gott hat Christum hingestellt als Sühndeckel, der dies kraft seines Blutes ist, zur Erweisung seiner Gerechtigkeit . . . und zu dem letzten Endzweck, „daß er selbst gerecht sei und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an JEsum“, *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. Gott wollte Beides sein und sich als Beides erweisen, der Gerechte, darum hat er die Sünde gestraft, an Christo abgestraft, und der da gerecht macht, Andere, die Sünder gerecht macht, so daß diese als gerecht vor Gottes Tribunal dastehen, darum hat er durch den Tod und das Blut Christi, durch die an Christo vollzogene Strafexecution die Sünden der Menschen gesühnt, die Sünder erlöst. Darum sollen ihm auch die Menschen die Ehre geben als dem, der da gerecht ist und bleibt, und doch zugleich die Sünder gerecht macht. So kehrt der Apostel zu dem Hauptgedanken des ganzen Abschnitts zurück, der Rechtfertigung der Sünder. Und er gedenkt auch hier nochmals des Glaubens, der sich die Sühne und Erlösung Christi und die dadurch erwirkte Rechtfertigung applicirt, indem er zu *δικαιοῦντα* hinzufügt *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*, „den, der des Glaubens an JEsum ist“, eigentlich: den, der vom Glauben an JEsum her seine Art hat, dem der Glaube characteristisch ist. Die Gläubigen, welche sich JEsum und die von JEsu erworbene und hergestellte Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, im Glauben zu eigen machen, sind schließlich die Gerechten, die Gott für gerecht hält. Wer nicht glaubt, JEsum und das von Gott in Christo über alle Sünder ausgesprochene Rechtfertigungsurtheil zurückweist, der stellt sich selbst außerhalb dieses Urtheils und ist und bleibt *ὑπόδικος τῷ θεῷ*, bleibt unter dem Zorn Gottes, dem die Menschen um ihrer Sünde willen verfallen sind.

In dem eben ausgelegten Abschnitt, Röm. 3, 21—26, diesem locus classicus von der Rechtfertigung, wie schon in dem gleichlautenden kürzeren Passus Röm. 1, 16. 17, zeigt St. Paulus mit klaren, schlichten Worten den Rath Gottes von unserer Seligkeit und den Weg zur Seligkeit. Es sind schlichte, einfältige, aber vielsagende Worte, voll der Kraft Gottes, voll Geist und Leben, dazu angethan, einen sündigen Menschen neu zu gebären. Zwei Beispiele von der Wirkung dieser Worte mögen hier noch Raum finden. Das eine ist das Exempel Luthers. Luther schreibt (Leipz. Ausg. XXII, Anh. 150 ff.): „Ich hatte (1519) in der Wahrheit eine herzliche Begierde

und Lust, St. Pauli Epistel an die Römer eigentlich zu verstehen, und hatte mich bisher daran nichts gehindert, denn allein das einzige Wörtlein justitia Dei (Gerechtigkeit Gottes) im ersten Kapitel V. 17, da Paulus spricht, die Gerechtigkeit Gottes werde im Evangelio offenbaret. Diesem Wort ‚Gottes Gerechtigkeit‘ war ich sehr feind, und war nach Gebrauch und Gewohnheit aller Lehrer nicht anders berichtet und unterwiesen, denn daß ich's philosophischer Weise von solcher Gerechtigkeit verstehen müßte, in welcher Gott für sich gerecht ist, recht thut und wirket und alle Sünder und Ungerechte strafet, welche Gerechtigkeit man die wesentliche (formalem) oder wirkliche (activam) Gerechtigkeit nennt. Nun stund es um mich also: ob ich gleich als ein heiliger und unsträflicher Mönch lebte, befand ich mich doch einen großen Sünder vor Gott und dazu eines ängstlichen und unruhigen Gewissens, getraute auch nicht, mit meiner Genugthuung und Verdiensten Gott zu versöhnen. Derwegen liebte ich diesen gerechten und zornigen Gott gar nicht, welcher die Sünder straft, sondern ich haßte denselbigen und (so dieses keine Lästerung gewesen oder zu achten ist) zürnte heimlich und mit rechtem Ernst wider Gott, sagte oftmals: Genüget denn Gott an diesem nicht, daß er uns arme, elende Sünder und durch die Erbsünde zum ewigen Tod allbereit Verdammte mit allerlei Jammer und Trübsal dieses Lebens neben des Gesetzes Schrecken und Bedräuung beleget, daß er noch muß durchs Evangelium dieses Jammers und Herzeleides mehr machen und durch desselbigen Predigt und Stimme seine Gerechtigkeit und ernsten Zorn ferner dräuen und verkündigen? Hier ergrimmte ich oftmals in meinem verwirrten Gewissen; hielt aber dennoch mit mehrerem Nachdenken bei dem lieben Paulo an, was er doch an demselbigen Orte meinte, und hatte herzlichen Durst und Begierde, dasselbige zu wissen. Mit solchen Gedanken brachte ich Tag und Nacht zu, bis ich durch Gottes Gnade merkte, wie die Worte an einander hingen, nämlich also: die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelio offenbaret, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt seines Glaubens. Hieraus habe ich dieselbige Gerechtigkeit Gottes, in welcher der Gerechte durch Gottes Gnaden und Gabe allein aus dem Glauben lebt, verstehen lernen und gemerkt, daß des Apostels Meinung diese wäre, es würde durchs Evangelium die Gerechtigkeit offenbaret, die vor Gott gilt, in welcher uns Gott aus Gnaden und eitler Barmherzigkeit durch den Glauben rechtfertigt, welche man zu Latein justitiam passivam nennt, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebet seines Glaubens. Hier fühlte ich alsbald, daß ich ganz neu geboren wäre und nun gleich eine

weit aufgesperrte Thür, in das Paradies selbst zu gehen, gefunden hätte; sahe mich nun auch die liebe heilige Schrift nunmals viel anders an, denn zuvor geschehen war; lief derhalben bald durch die ganze Bibel, wie ich mich derselben erinnern konnte, und sammelte auch in andern Worten nach dieser Regel alle ihre Auslegungen zusammen als, daß Gottes Werk dies heiße, das Gott in uns selber wirket; Gottes Kraft, damit er uns kräftig und stark macht; Gottes Weisheit, damit er uns weise macht; also die andern, Gottes Stärke, Gottes Heil, Gottes Herrlichkeit u. dgl. Wie ich nun zuvor dieses Wörtlein Gottes Gerechtigkeit mit rechtem Ernst haßte, so fing ich auch dagegen an, dasselbe als mein allerliebstes und tröstlichstes Wort theuer und hoch zu achten, und war mir derselbige Ort in St. Paulo in der Wahrheit die rechte Pforte des Paradieses."

Ein anderer Beleg dafür, welchen Eindruck die vorliegenden Worte Pauli machen können, ist das Exempel des berühmten englischen Dichters Cowper, welches Godet mittheilt. Es war ein Zeitpunkt, da Cowper fast völlig der Verzweiflung hingegeben war. Lange war er in heftiger Bewegung in seinem Zimmer auf und ab gegangen. Endlich setzte er sich an das Fenster, und da er da eine Bibel entdeckte, schlug er sie auf, um zu versuchen, ob er nicht da einen Trost und eine Stärkung finde. „Die Stelle, auf welche ich traf", sagt er, „war Röm. 3, 25. Indem ich sie las, bekam ich unmittelbar die Kraft zu glauben. Die ganze Fülle der Strahlen der Sonne der Gerechtigkeit fiel auf mich; ich sah das vollständige Genügen der von Christus vollbrachten Versühnung für meine Begnadigung und meine völlige Rechtfertigung. In Einem Augenblick glaubte ich und empfing den Frieden des Evangeliums." „Wenn der Arm des Allmächtigen mich nicht gehalten hätte", setzt er hinzu, „ich glaube, ich wäre erdrückt worden von Dankbarkeit und Freude; meine Augen füllten sich mit Thränen; die Aufwallung raubte mir die Stimme. Ich konnte nichts thun, als in stiller Andacht voll Liebe und Bewunderung zum Himmel aufblicken. Doch es ist besser, das Werk des Heiligen Geistes mit seinen eigenen Worten schildern: es war die unaussprechliche und herrliche Freude, 1 Petr. 1, 8." Nun, ob auch solche freudige Erregung und Aufwallung nicht anhält und wieder andern Stimmungen Platz macht, die Worte Pauli von der vollkommenen Genugthuung Christi, von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, können doch der Seele einen Frieden geben, der höher ist, denn alle Vernunft, und welcher alle Anfechtungen und auch die Schrecken des Todes überwindet.

V. 27—31. Wo ist nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? Das der Werke? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir halten dafür, daß der Mensch gerecht wird durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke. Oder ist Gott nur der Juden Gott? Nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, wenn anders Gott Einer ist, der da gerecht machen wird die Beschneidung in Folge des Glaubens und die Vorhaut durch den Glauben. Heben wir nun das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf.

Aus der bisherigen Darlegung zieht der Apostel jetzt, V. 27, eine Folgerung: *Ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* „Wo ist nun das Rühmen?" Philippi: „*ἡ καύχησις* gloriatio, nicht *τὸ καύχημα* 4, 2, gloriandi materia. Das Rühmen selbst, nicht nur der Grund oder Gegenstand des Rühmens ist verschwunden. Allerdings nur jenes, weil dieser." Paulus denkt nicht nur an die gloriatio der Juden, wie er sie Röm. 2, 17 ff. geschildert hat, sondern redet hier, wie das *ἄνθρωπον* V. 28 beweist, von dem Menschen in genere. Alle Menschen haben von Natur ein stolzes Herz, haben den Trieb in sich, sich selbst zu rühmen, sich ihrer eigenen Leistungen zu rühmen. Alles solches Rühmen „ist ausgeschlossen"; *ἐξεκλείσθη* scil. *ἡ καύχησις*, gloriatio, non admissa, remota est. Theodoret: *οὐκ ἔτι χώραν ἔχει.* Und womit, wodurch? „Durch welches Gesetz? Durch das Gesetz der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens." Der Ausdruck *νόμος* findet sich hier in seiner allgemeineren Bedeutung, „Regel", „Ordnung", regula, quod constitutum est (Grimm), wie auch das lateinische lex und das deutsche „Gesetz" öfter in diesem weitern Sinn gebraucht wird. Freilich die Regel „der Werke", *νόμος τῶν ἔργων*, ist identisch mit dem Gesetz in seiner engeren, gewöhnlichen Bedeutung, mit Gesetz als Forderung. Das Gesetz, diese Gottesordnung, sagt dem Menschen, was er thun und lassen soll, fordert Werke. Und so ist durch das Gesetz allerdings die gloriatio des Menschen nicht gänzlich ausgeschlossen. Denn wenn dasselbe auch nach Gottes Bestimmung den Menschen zur Erkenntniß der Sünde führen soll, zu der Erkenntniß, daß er die von Gott geforderten Werke nicht gethan hat, und somit alle Welt vor Gott schuldig macht, *ὑπόδικος*, so gibt es doch dem fleischlich gesinnten Menschen Anlaß „zur Prahlerei mit Werkgerechtigkeit". (Meyer.) Hingegen durch die andere Gottesordnung, von

welcher der Apostel vorher geredet hat, durch das Gesetz des Glaubens ist alles Rühmen, aller Anlaß zum Selbstruhm gänzlich abgeschnitten. *Νόμος πίστεως* ist die Heilsordnung, welche im Evangelium vorliegt, und die da Glauben in sich schließt. Das Evangelium sagt dem Menschen vom Glauben, nicht in dem Sinn, als ob es Glauben forderte, wie das Gesetz Werke fordert, nicht so, als ob im Evangelium im Unterschied von den vielerlei Werken des Gesetzes wenigstens dieses Eine Werk gefordert würde, der Glaube, sondern in dem Sinn, daß nach dieser Regel der Mensch das, was Gott verkündigt, verheißt, gibt, mittheilt, nur zu glauben, nur hinzunehmen braucht. „Hier tritt recht klar hervor, wie der Glaube nicht etwa nur quantitativ eine andere Leistung ist als die früher geforderten *ἔργα*, sondern qualitativ etwas völlig anderes als jede menschliche Leistung, das Verzichtleisten auf alles eigene Thun, Erwerben, Verdienen, das ausschließliche Sichverlassen, Vertrauen auf die göttliche Gnade in Christo oder auf Christum selbst." Weiß. Und so schließt der Glaube principiell, seinem Wesen und Begriff nach alles Rühmen von sich aus, würde aufhören Glaube zu sein, wenn er sich irgend eines Dings, irgend eines eigenen Thuns vor Gott rühmen wollte.

Dies ergibt sich (*οὖν* V. 27) aus der vorhergehenden Ausführung des Apostels. Nun aber kommt derselbe nochmals auf das zurück, was er V. 21—26 von der Art und Weise des Gerechtwerdens gelehrt hat, faßt dies in eine kurze Summa zusammen und beweist damit die Aussage V. 27, daß jetzt alles Rühmen aus ist: *Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* V. 28. „Denn wir halten dafür, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke." Offenbar ist dieser Satz ein kurzes summarium der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie sie Paulus V. 21—26 dargelegt hat, und so mit Recht eine Art Schibboleth der lutherischen Kirche geworden: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben." Doch damit ist nicht gesagt, daß die Lesart *λογιζόμεθα οὖν* durch den Context begünstigt werde. Denn man müßte dann dieses *οὖν*, was schwerfällig wäre, über V. 27 hinweg auf V. 21—26 zurückbeziehen, während die besser bezeugte Lesart *λογιζόμεθα γάρ* eine einfachere Gedankenverbindung an die Hand gibt. Denn wie die ganze Ausführung V. 21—26, so ist eben auch deren kurze Epitome V. 28 Beweis für V. 27. Das *πίστει* behält den Ton, auch wenn wir es mit den meisten codices dem *δικαιοῦσθαι* nachstellen. Daß der Mensch auf diese Weise, durch den Glauben, ohne des Ge-

setzes Werke, vor Gott gerecht wird, das beweist, daß er sich vor Gott keines Dings rühmen kann. Gleichwohl behält diese allgemeine Sentenz, welche auch Sentenzform hat, λογιζόμεθα, censemus, ob sie auch der vorhergehenden Aussage zum Beweise dient, ihre selbstständige Bedeutung und Wichtigkeit.

Es wird in dieser Recapitulation des V. 21—26 ausführlich beschriebenen Rechtfertigungsmodus nur der Glaube als das Mittel der Rechtfertigung genannt. Aber „Glaube", πίστις ist ja ein Correlatbegriff, ist gar nicht denkbar ohne ein Object. Der Glaube, das Vertrauen muß einen Gegenstand haben, daran er sich hält, darauf er sich verläßt. Der Glaube faßt sein Object immer in sich. Das Object des Glaubens ist aber eben die Gnade Gottes, die Erlösung, die in Christo JEsu vorhanden ist, die durch Christi Blut vollbrachte Sühnung der Sünde, die dadurch erwirkte Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Daran hält sich der Glaube, darauf verläßt er sich. „Daß das Amt und die Eigenschaft des Glaubens allein bleibe, daß er allein, und nichts anders, sei das Mittel oder Werkzeug, damit und dadurch Gottes Gnade und Verdienst Christi in der Verheißung des Evangelii empfangen, ergriffen, angenommen, uns applicirt und zugeeignet werde." Concordienformel. Sol. Decl. Art. III. Müller, Symb. B. S. 618. Und indem nun der Mensch im Glauben Gottes Gnade, Christi Verdienst, die durch Christum erworbene vollkommene Gerechtigkeit sich applicirt, auf seine Person zieht, wird er damit vor Gottes Augen, nach Gottes Urteil gerecht, gut, vollkommen, just so, wie Gott ihn haben will. Und indem sich also der Glaube vor Gott keines andern Dings tröstet und rühmt, als der freien, unverdienten Gnade Gottes, eines fremden Werks und Verdienstes, des Verdienstes Christi, ist damit aller Selbstruhm des Menschen ausgeschlossen.

Was das heißt, daß der Mensch durch den Glauben gerecht wird, wiefern der Glaube rechtfertigt, was es um den rechtfertigenden Glauben ist, wie damit alles Verdienst, aller Ruhm des Menschen ausgeschlossen ist, das macht der Apostel nun noch klarer und deutlicher, indem er hinzufügt χωρὶς ἔργων νόμου. „Ohne des Gesetzes Werke", abgesondert von des Gesetzes Werken wird der Mensch gerecht. Des Gesetzes Werke concurriren hierbei in keiner Weise, bestimmen Gott nicht im mindesten, auch nicht zum geringsten Theil, dem Sünder ein günstiges Urtheil zu sprechen, kommen vor Gott, wenn er den Menschen rechtfertigt, gar nicht in Betracht. „Daß dadurch alle eigenen Werke, Verdienst, Würdigkeit, Ruhm und Vertrauen aller unserer Werke in dem Artikel der Rechtfertigung ganz und gar aus-

geschlossen werden, also daß unser Werk weder Ursach noch Verdienst der Rechtfertigung, darauf Gott in diesem Artikel und Handlung sehen, oder wir uns darauf verlassen möchten und sollten, noch zum ganzen, noch zum halben, noch zum wenigsten Theil gesetzt und gehalten sollen werden.“ Concordienformel a. a. O. Diese Näherbestimmung χωρὶς ἔργων νόμου schließt in sich, daß der Mensch allein durch den Glauben gerecht wird. Entweder wird der Mensch durch den Glauben, oder durch die Werke gerecht. Tertium non datur. Nun sind die Werke gänzlich abgesondert und ausgeschlossen. Also bleibt nur der Glaube übrig. So ist das sola, sola fide, das „allein durch den Glauben“ in der Lutherschen Uebersetzung nicht nur dem Context entsprechend, sondern vom Text selbst gegeben. „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß zur Erhaltung reiner Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens für Gott über den particulis exclusivis, das ist über nachfolgende Worte des heiligen Apostels Pauli, dadurch der Verdienst Christi von unsern Werken gänzlich abgesondert und Christo die Ehre allein gegeben, mit besonderm Fleiß zu halten sei, da der heilige Apostel Paulus schreibt: Aus Gnaden, ohne Verdienst, ohne Gesetz, ohne Werke, nicht aus den Werken, welche Worte alle zugleich so viel heißen als: allein durch den Glauben an Christum werden wir gerecht und selig.“ Concordienformel Epitome, Art. III, Müller, Symb. B. S. 529. So haben auch schon vor Luther die italienischen Uebersetzungen zu Genua 1476 und Venedig 1538 per la sola fede, auch die katholische Nürnberger Bibelausgabe 1483 „nur durch den Glauben“ (auch Gal. 2, 16, wo Luther das „allein“ nicht hat). Und Erasmus schreibt in seinem Liber concionandi III: vox sola tot clamoribus lapidata hoc seculo in Luthero reverenter in patribus auditur. Es möge hier noch die classische Stelle aus Luthers Sendbrief vom Dolmetschen, in welcher derselbe seine Uebersetzung von Röm. 3, 28 rechtfertigt, einen Platz finden. „Ich habe eure Schrift empfangen mit den zwo Quästionen oder Fragen, darin ihr meines Berichts begehrt; erstlich, warum ich zun Römern am 3. Cap. die Worte St. Pauli Arbitramur, hominem justificari ex fide absque operibus also verdeutscht habe: Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werk, allein durch den Glauben. Und zeigt daneben an, wie die Papisten sich über die Maßen unnütze machen, weil im Text Pauli nicht stehet das Wort sola, allein, und sei solcher Zusatz von mir nicht zu leiden in Gottes Worten 2c. Ich habe hier Röm. 3 fast wohl gewußt, daß im lateinischen und griechischen Text das Wort solum nicht steht, und hätten mich solches die Papisten nicht

dürfen lehren. Wahr ist's, diese vier Buchstaben, sola, stehen nicht drinnen, welche Buchstaben die Eselsköpfe ansehen, wie die Kuh ein neu Thor. Sehen aber nicht, daß gleichwohl die Meinung des Textes in sich hat, und wo man's will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehört es hinein. Denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen vorgenommen hatte. Das ist aber die Art unserer deutschen Sprache, wenn sich eine Rede begibt von zweien Dingen, der man eins bekennt, und das andere verneint, so braucht man des Wortes solum, allein neben dem Wort nicht oder kein. Als wenn man sagt: Der Bauer bringt allein Korn, und kein Geld. Nein, ich habe wahrlich jetzt kein Geld, sondern allein Korn. Ich habe allein gegessen, und noch nicht getrunken. Hast du allein geschrieben, und nicht überlesen? Und dergleichen unzählige Weise im täglichen Brauch. In diesen Reden allen, ob's gleich die lateinische oder griechische Sprache nicht thut, so thut's doch die deutsche, und ist ihre Art, daß sie das Wort allein hinzusetzt, auf daß das Wort nicht oder kein desto völliger und deutlicher sei. Denn wiewohl ich auch sage: Der Bauer bringt Korn und kein Geld, so lautet doch das Wort kein Geld nicht so völlig und deutlich, als wenn ich sage: Der Bauer bringt allein Korn und kein Geld; und hilft hier das Wort allein dem Wort kein so viel, daß es eine völlige deutsche klare Rede wird. Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll deutsch reden, wie diese Esel thun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es dann, und merken, daß man deutsch mit ihnen redet. . . . Aber nun habe ich nicht allein der Sprachen Art vertrauet und gefolget, daß ich Röm. 3, 28 solum, allein habe hinzugesetzt; sondern der Text und die Meinung St. Pauli fordern und erzwingen's mit Gewalt. Denn er handelt ja daselbst das Hauptstück christlicher Lehre, nämlich daß wir durch den Glauben an Christum, ohne alle Werke des Gesetzes, gerecht werden, und schneidet alle Werke so rein ab, daß er auch spricht, des Gesetzes, das doch Gottes Gesetz und Wort ist, Werke nicht helfen zur Gerechtigkeit. . . . Wo man aber alle Werke so rein abschneidet, da muß ja die Meinung sein, daß allein der Glaube gerecht mache. Und wer deutlich und dürre von solchem Abschneiden der Werke reden will, der muß sagen: allein der Glaube, und nicht die Werke machen uns gerecht. Das zwingt die Sache selbst neben der Sprachen Art. Lieber, was soll man sagen, ist's nicht viel ärger-

licher, daß St. Paulus selbst nicht sagt, allein der Glaube, sondern schüttet's wohl gröber heraus und stößt dem Faß den Boden aus und spricht, ohne des Gesetzes Werke? Und Gal. 2, 16: Nicht durch die Werke des Gesetzes, und deß viel mehr an andern Orten. Denn das Wort, allein der Glaube, möchte noch eine Glosse finden, aber das Wort, ohne Werke des Gesetzes, ist so grob, ärgerlich, schändlich, daß man mit keiner Glosse helfen kann. Wie viel mehr möchten hieraus die Leute lernen keine guten Werke thun, da sie hören mit so dürren, starken Worten von den Werken selbst predigen: keine Werke, ohne Werke, nicht durch Werke. Ist nun das nicht ärgerlich, daß man, ohne Werke, keine Werke, nicht durch Werke, predigt, was sollt's denn ärgerlich sein, so man dies, allein der Glaube, predigt? . . . Sage mir doch, ob Christus Tod und Auferstehen unser Werk sei, das wir thun, oder nicht? Es ist ja nicht unser Werk, noch einiges Gesetzes Werk. Nun macht uns ja allein Christus Tod und Auferstehen frei von Sünden und fromm, wie St. Paulus sagt Röm. 4: Er ist gestorben um unserer Sünde willen und auferstanden um unserer Gerechtigkeit willen. Weiter sage mir, welches ist das Werk, damit wir Christus Tod und Auferstehung fassen und halten? Es muß ja kein äußerlich Werk, sondern allein der einige Glaube im Herzen sein; derselbige allein, ja gar allein, und ohne alle Werke, fasset solchen Tod und Auferstehen, wo es gepredigt wird durchs Evangelium. Was ist's denn nun, daß man so tobt und wüthet, ketzert und brennet, so die Sache im Grunde selbst klärlich da liegt und beweist, daß allein der Glaube Christus Tod und Auferstehung fasse ohne alle Werke, und derselbige Tod und Auferstehen sei unser Leben und Gerechtigkeit? . . . Auch bin ich's nicht allein, noch der erste, der da sagt, allein der Glaube macht gerecht; es hat es vor mir Ambrosius, Augustinus und viele Andere gesagt. Und wer St. Paulum lesen und verstehen soll, der muß wohl so sagen, und kann nicht anders, seine Worte sind zu stark und leiden kein, ja gar kein Werk. Ist's kein Werk, so muß es der Glaube allein sein."

Es ist hier der Ort, auf den Begriff *ἔργα νόμου*, „Werke des Gesetzes" etwas näher einzugehen, damit wir uns dessen recht bewußt werden, was wir alles von dem Artikel und Handel der Rechtfertigung abzusondern haben. Die Papisten verstehen unter den Werken des Gesetzes die Werke, die Gott im jüdischen Gesetz, im Ceremonialgesetz speciell den Juden auferlegt hatte. Die seien jetzt im Neuen Testament kein nütze mehr. Aber „Werke des Gesetzes" sind offenbar alle Werke, die Gott im Gesetz verordnet hat, vor allen Dingen die Werke der

zehn Gebote, des Moralgesetzes, welche allen Menschen befohlen sind, wie denn die Heiden im Naturgesetz ein Surrogat des offenbarten Gesetzes haben. Alle diese Werke sind vom Artikel der Rechtfertigung und Seligkeit ausgeschlossen. Und nicht nur die äußerlichen Werke und Handlungen. Man hat das *χωρὶς ἔργων νόμου* oder *οὐκ ἐξ ἔργων* vielfach dahin gedeutet, daß das bloße äußerliche Werk vor Gott nichts gelte, Gott sehe das Herz an, die Gesinnung des Herzens gebe dem Menschen und dessen Werken den rechten Werth, gerade auch vor Gottes Augen. Gott nehme, wenn er den Menschen rechtfertige, den guten Willen für die That. Das ist nicht minder, wie die papistische Deutung, grobe Verdrehung der einfältigen Worte der Schrift. Zu „den Werken des Gesetzes" gehört Alles, was Gott in seinem Gesetz von dem Menschen fordert, und nicht nur die Werke der zweiten Tafel, sondern vor allen Dingen auch die Werke, die innerlichen Werke, der ersten Tafel. Auch daß der Mensch Gott fürchtet, liebt und vertraut, betet, lobt und dankt &c., fällt unter die Rubrik *ἔργα νόμου*. Und eben auch diese vornehmsten Werke, welche den rechten Gottesdienst betreffen, diese innerlichen Werke, Bewegungen und Entschlüsse des Herzens helfen nichts zu der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Warum der Mensch unmöglich durch Werke des Gesetzes gerecht werden kann, hat der Apostel im ersten Theil des Briefes nachgewiesen, wo er gezeigt hat, daß Heiden und Juden Sünder sind. Die Werke der Menschen sind eben böse und können Gott nicht gefallen. Der Mensch thut eben nicht und kann nicht thun, was Gott im Gesetz von ihm fordert. Auch die scheinbar guten Werke der Menschen, der Kinder dieser Welt sind ein Greuel vor Gott. Denn sie kommen aus einem gottentfremdeten und gottfeindlichen Herzen. Aber auch die wahrhaft guten Werke der Wiedergeborenen, welche die Christen in der Kraft des Geistes Gottes vollbringen, sind noch schwach, gebrechlich und unvollkommen und genügen nicht vor Gottes Augen. Denn Gott verlangt vollkommene Gerechtigkeit. Und ohne dies sündigen ja auch noch die Christen täglich reichlich. Und das, was sie Gutes thun, kann das, was sie verkehrt und übel thun, unmöglich aufwiegen und unschädlich machen. Ja wohl, Gott siehet das Herz an. Aber auch aus dem Herzen der Christen steigen noch ohne Unterlaß arge Gedanken auf, deren sie sich vor Gott schämen müssen. Und so wird es ein Mensch mit seinen Werken, mit seinem Verhalten nie dahin bringen, daß er als gerecht vor Gott dasteht, *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ.* Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. Und darum sind nach der Heilsordnung Gottes, welcher eben gleich-

wohl den Menschen gerecht und selig haben will, laut des Evangelii alle und jede Werke des Gesetzes, äußerliche und innerliche Werke, die natürlichen Werke der unbekehrten Menschen, wie die geistlichen Werke der Wiedergeborenen von dem Urtheil, das Gott dem Menschen spricht, ausgeschlossen. The works of the law are not works which the law produces, but works which the law demands, and the law demands all that the Spirit of God effects, even in the just made perfect. And therefore spiritual as well as legal works are excluded. Hodge. „Daß weder Neuerung, Heiligung, Tugende oder gute Werk tamquam forma aut pars aut causa justificationis, das ist unser Gerechtigkeit für Gott sei, noch für ein Theil oder Ursach unser Gerechtigkeit gemacht und gesetzt, oder sonst unter einigerlei Schein, Titel oder Namen in den Artikel der Rechtfertigung, als dazu nöthig und gehörig, eingemengt werden sollen." Concordienformel. Sol. Decl. Art. III. Müller, Symb. B. S. 618.

Der Apostel will mit dem Ausdruck *χωρὶς ἔργων νόμου* das ganze genus der *ἔργα*, alles und jedes menschliche Thun und Verhalten von dem *δικαιοῦσθαι* absondern, daher er auch sonst einfach *οὐκ ἐξ ἔργων* schreibt. Alles, was der Mensch denkt, will, dichtet und thut, es mag sein, was es will, es mag heißen, wie es wolle, ist hier ausgeschlossen, gänzlich abgeschnitten. Und so auch der Glaube selbst als Quelle oder Wurzel und Triebkraft der guten Werke. Es ist eine gründliche Verkehrung der paulinisch-biblischen Rechtfertigungslehre, wenn neuere Theologen die Sache so darstellen, als sähe Gott, wenn er den Menschen rechtfertigt, in dem Samen, eben dem Glauben, schon die volle Frucht. Aber auch wenn der Glaube „sein eigentliches Amt und Eigenschaft" exercirt und Gottes Gnade und Christi Gerechtigkeit faßt und ergreift, kommt er vor Gott in puncto justificationis nicht insofern in Betracht, als der Mensch dies thut und die Gnade Gottes in Christo ergreift. Es ist nicht der Glaube als ein motus im Herzen des Menschen, als Act des menschlichen Willens, es ist nicht der actus apprehensionis, was den Menschen rechtfertigt, sondern lediglich die res apprehensa. Et quicquid est activitatis nostrae in illa Christi receptione vel gratiae divinae oblatae et collatae apprehensione, postquam nempe fides per Spiritum Sanctum producta est in cordibus nostris: id ipsum in censum non venit, cum de justificatione nostra agitur, adeo ut fides ipsa, quatenus instrumentum est, recte dicatur opponi non tantum operibus omnibus obedientiae et pietatis, sed ipsi fidei, qua opus vel actus noster est ejusque virtuti. Calov, System X, 632. Was den

Menschen gerecht macht, was Gott bestimmt, den Menschen für gerecht zu erklären, das ist einzig und allein das, was der Glaube faßt und ergreift, das Object des Glaubens. Hodge: The contrast is not between works produced by the law and works produced by faith, but between works and faith, between what is done by us (whether in a state of nature or a state of grace) and what Christ has done for us. Der Begriff faith deckt sich hier ganz mit dem andern what Christ has done for us.

So müssen wir, wenn wir in Zeit und Ewigkeit vor Gott bestehen, wenn wir vor Gott gerecht und selig werden wollen, alle unsere Werke, auch die besten Werke, all unser eigenes Denken, Fühlen, Wollen, Thun und Wirken, ob es auch Glauben heißt oder sonst den Namen schöner christlicher Tugenden führt, weit, weit aus den Augen thun. Wir sind verloren, wenn wir in puncto critico darüber reflectiren, was wir gethan haben, wie wir gesinnt waren, etwa darauf recurriren, daß wir es mit unserm Christenthum, unserm Christenglauben doch ernst und aufrichtig gemeint haben. Hinwiederum sind diese particulae exclusivae „ohne des Gesetzes Werke", „nicht aus den Werken" ein großer Trost für uns, sonderlich in der Stunde der Anfechtung, wie im Sterbestündlein, wenn uns im Hinblick auf unser Leben und Wandel angst und bange werden will. Wir dürfen da und sollen nach Gottes Wort und Willen, nach dem Evangelium von unserm eigenen Denken, Dichten, Thun ganz absehen, wir dürfen und sollen allein in dem beruhen, was Christus für uns gethan hat.

Es ist ein allgemein gültiger Satz, den der Apostel V. 28 aufgestellt hat. Wir halten dafür, daß der Mensch, der Mensch in genere, *ἄνθρωπον*, durch den Glauben gerecht werde, ohne des Gesetzes Werke. Bengel glossirt *ἄνθρωπον* richtig quemvis, Judaeum et Graecum. An dieses in dem Ausdruck *ἄνθρωπον* enthaltene Moment knüpft die folgende Aussage V. 29. 30 an, welche der Allgemeingültigkeit jener Regel zur Bestätigung und Bekräftigung dient. „Oder ist Gott nur der Juden Gott?" Diese Frage führt eine andere Annahme ein, die eben zu statuiren wäre, wenn es mit der allgemeinen Regel V. 28 nicht seine Richtigkeit hätte. Aber Paulus weist mit Emphase diese Annahme zurück. „Nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden." Gott ist auch der Heiden Gott, Schöpfer, HErr und Richter, „wenn anders" oder „alldieweil (*ἐπείπερ*) Gott Einer ist". *Εἷς ὁ θεός* ist eine allgemeine, auch von den Juden anerkannte, gleichsam elementare Wahrheit. Und nun zieht der Apostel aus diesem unzweifelhaften Axiom, aus der Einheit Gottes in dem Relativsatz *ὃς δικαιώσει*

περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως eine Schlußfolgerung. Wir würden nach unserer deutschen Weise sagen: „und so wird er die Beschneidung in Folge des Glaubens und die Vorhaut durch den Glauben gerecht machen". Das *δικαιώσει* ist auch hier das sogenannte logische Futur, benennt ein Factum der Gegenwart, das sich aus der vorher genannten Prämisse von selbst ergibt. Ist Gott nur Einer, Ein Gott für alle Menschen, Juden und Heiden, so folgt auch, daß er alle Menschen, Juden und Heiden, auf einerlei Weise gerecht und selig macht, nämlich durch den Glauben. Es kommt der Sache nach auf dasselbe hinaus, ob es heißt *ἐκ πίστεως* oder *διὰ τῆς πίστεως*. Der Glaube ist das Mittel der Rechtfertigung, medium *ληπτικόν*, nichts Anderes. Das ist und bleibt er auch, wenn man sagt *ἐκ πίστεως*. Wenn ein sündiger Mensch zum Glauben kommt, Christum im Glauben ergreift, so hält ihn Gott in Folge deß für gerecht, weil er eben in und mit Christo die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ergriffen, sich zugeeignet hat. Der Wechsel der Präpositionen dient, wie wir schon zu Röm. 1, 17 bemerkt haben, nur dazu, recht stark hervorzuheben, daß hier Alles am Glauben gelegen ist, daß es hier nur des Glaubens bedarf, daß der Mensch sola fide gerecht wird. Und es ist auch an unserer Stelle so wenig, wie anderwärts, ein Unterschied zwischen *πίστις* und *ἡ πίστις* zu statuiren. Auch das artikellose *πίστις* bezeichnet, wie ja auch V. 28 klar zeigt, den bestimmten Heilsglauben, den Glauben an Christum, die fides justificans. Die hier dargelegten Gedanken werden, um mit Luthardt zu reden, „vom Apostel mit ungemeiner Lebhaftigkeit vorgetragen. Sie sprechen einen centralen Punkt der paulinischen Verkündigung aus: den Universalismus des Heils und den gleichen Heilsweg für Heiden und Juden, den Satz, den er sein ganzes Leben gegen seinen christlichen (?) Gegner zu vertreten genöthigt war. Gerade diesen aber behandelt er hier mit einer so sichern Siegesgewißheit, daß er eine eingehendere Beweisführung für unnöthig hält, sondern in kurzen Sätzen Schlag auf Schlag folgen ließ, und zwar mit scheinbar so elementaren Sätzen, daß gerade dadurch der Eindruck der schlechthinigen Unfraglichkeit dieser Wahrheit um so stärker gemacht werden sollte. . . . Ein Gott und Ein Mittler, Ein Heil und Ein Heilsweg für die in gleicher Heillosigkeit befindliche Menschheit, das ist die paulinische Predigt, das ist das Christenthum selbst".

Am Schluß dieser seiner Belehrung über die Rechtfertigung aus dem Glauben wirft der Apostel noch die Frage auf V. 31: *Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* „Heben wir nun das Gesetz auf

durch den Glauben?" Num legem abrogamus per fidem? Setzen wir etwa das Gesetz, das doch auch Gottes Wort und Ordnung ist, außer Kraft und Geltung, indem wir allein durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke gerecht werden wollen? Er weist zunächst diese Frage kurz ab mit den Worten: *Μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν.* „Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf", bestätigen es, stabilimus, confirmamus. Er behält sich für später vor, näher nachzuweisen, wie aus dem Glauben nothwendig der neue Gehorsam hervorgeht. Luthers Glosse zu V. 31: „Der Glaube erfüllt alle Gesetze, die Werke erfüllen keinen Tüttel des Gesetzes."

Summa der ganzen Darlegung 3, 21—31: **Der Apostel lehrt und bezeugt, daß der Mensch ohne des Gesetzes Werke, mit Ausschluß alles eigenen Ruhms und Verdienstes, allein aus Gnaden, mittelst der Erlösung Christi, durch den Glauben gerecht wird, und daß das für alle Menschen, Juden und Heiden, der einige Heilsweg ist.**

Viertes Capitel.

Abraham ein Exempel der Glaubensgerechtigkeit.

V. 1—5. Was sagen wir nun, daß Abraham, unser Vater, gefunden habe nach dem Fleisch? Wenn nämlich Abraham aus den Werken gerecht geworden ist, so hat er Ruhm; aber er hat keinen gemäß Gott. Denn was sagt die Schrift? Abraham hat Gott geglaubt, und das wurde ihm zugerechnet zur Gerechtigkeit. Dem aber, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht zugerechnet nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit. Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, glaubt aber an den, der den Gottlosen gerecht macht, wird sein Glaube zugerechnet zur Gerechtigkeit.

Der Apostel führt jetzt den Vater Abraham in die Rede ein. Er fragt, wie es sich denn mit Abraham verhalte. Von dem *οὖν* in der Frage *Τί οὖν ἐροῦμεν* gilt, was Hodge anmerkt: The particle *οὖν* is not inferential, but simply indicates transition. What then shall we say about Abraham? Die Partikel *οὖν* universe inservit interrogationibus, ad quas antea dicta invitant, simpliciter adnec-

tendis. Grimm. Die vorherige Ausführung des Apostels von der Rechtfertigung, der Art und Weise des Gerechtwerdens, was er davon gesagt, daß der Mensch ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben gerecht wird, veranlaßt die Frage, wie es denn in dieser Beziehung mit dem Vater Abraham stehe. Es fragt sich zunächst, wie die Worte des ersten Verses zu lesen sind. Die alten codices und Uebersetzungen bieten vier Lesarten: 1. ℵ A C und viele alte Versionen: *Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα,* 2. D F G und viele alte Versionen: *Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν κατὰ σάρκα,* 3. die byzantinischen Handschriften: *Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα,* 4. B: *Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα.* Die letzte Lesart, die des Vaticanus, welche ganz vereinzelt dasteht, kann nicht in Betracht kommen, und auch die hyperscharfsinnige Vertheidigung derselben durch Klostermann ändert nichts an dem status quo. Das von sämmtlichen andern Handschriften und allen Versionen bezeugte *εὑρηκέναι* ist jedenfalls beizubehalten. Ob nun aber dieses *εὑρηκέναι* ursprünglich hinter *ἐροῦμεν* gestanden hat, oder hinter *ἡμῶν,* was man nie mit Sicherheit wird bestimmen können, ist von keinem Belang für den Sinn der Worte; denn auch in dem ersteren Fall kann man gar wohl das betont an das Ende gestellte *κατὰ σάρκα* mit *εὑρηκέναι* verbinden. Desgleichen ist kein Sinnunterschied zwischen *τὸν προπάτορα ἡμῶν* und dem beglaubigteren *τὸν πατέρα ἡμῶν.* Wir folgen mit den meisten älteren und neueren Auslegern der dritten Lesart, die der textus receptus geworden ist, und welche die einfachste, natürlichste Wortstellung bietet. Welches ist aber nun die Meinung dieser Frage? Hofmann, Schott, Luthardt setzen hinter *ἐροῦμεν* ein Fragezeichen und erklären diese Doppelfrage dahin: „Was sollen wir nun sagen? Sollen wir sagen, daß wir Abraham als unsern Ahnherrn nach dem Fleisch gefunden haben?“ — indem die Ersteren *κατὰ σάρκα* als Näherbestimmung zu *τὸν προπάτορα ἡμῶν* fassen, Luthardt als Näherbestimmung zu *εὑρηκέναι.* Dieser Auffassung steht aber, wie Meyer und Weiß richtig urtheilen, im Wege, daß in diesem Fall *ἡμᾶς* als das Subject der zweiten Frage nicht fehlen durfte. Und ob wir Abraham als unsern Vater oder Ahnherrn nach dem Fleisch gefunden oder erlangt haben, wäre ein sehr ungelenker Ausdruck für den Gedanken, ob Abraham nach dem Fleisch unser Vater oder Ahnherr sei oder geworden sei. Wir nehmen mit den meisten Exegeten die Worte als eine einheitliche Frage, nehmen *τί* als Object zu *εὑρηκέναι* und ziehen *κατὰ σάρκα* zu *εὑρηκέναι* und

übersetzen und erklären demgemäß: „Was sollen wir nun sagen, daß Abraham, unser Vater, gefunden habe nach dem Fleisch?“ Was hat er nach dem Fleisch erlangt, gewonnen? Wenn der Apostel hier Abraham „unsern Vater“ nennt, so schließt er sich wohl, wie auch Philippi, Meyer, Weiß annehmen, mit seinen judenchristlichen Lesern, überhaupt seinen Volksgenossen zusammen und deutet auf die leibliche Abstammung Israels von Abraham. Die Juden rühmten, und mit Recht, ihren Vater Abraham. Von der geistlichen Vaterschaft Abrahams redet Paulus erst von V. 11 an. Freilich ist nun das, was der Apostel zunächst hier, V. 1, von dem Vater Abraham aussagt, sehr allgemein gehalten, und man erwartet nähere Auskunft darüber, was er eigentlich mit dem *εὑρηκέναι* und mit *κατὰ σάρκα* meine, und die gibt er auch im Folgenden.

Wir übersetzen weiter: „Wenn nämlich Abraham aus den Werken gerecht geworden ist“ 2c. V. 2. Der mit *γάρ* eingeleitete Satz dient zur Erläuterung des vorhergehenden. Offenbar wird mit *ἐδικαιώθη* das *εὑρηκέναι*, mit *ἐξ ἔργων* das *κατὰ σάρκα* näher erklärt. Was Abraham erlangt hat, das ist die Rechtfertigung, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Und es fragt sich nun, auf welche Weise er dies hohe Gut erlangt hat, ob *κατὰ σάρκα* oder, was dasselbe ist, aus den Werken. Der Ausdruck *σάρξ* hat hier nicht ethische Bedeutung, steht nicht in Gegensatz zu *πνεῦμα*, bezeichnet nicht die durch die Sünde verderbte menschliche Natur, sondern bezeichnet hier, wie oft, überhaupt die menschliche Natur, naturam humanam, hominem (Grimm). Wenn Jemand mit Werken etwas erlangt, so erlangt er es *κατὰ σάρκα*, menschlicher Weise, durch sein eigenes Thun, seine eigene Leistung. Auch hier fallen die wirklich guten Werke, die aus der Wiedergeburt folgen, unter den Begriff *ἔργα*. Der Apostel denkt bei *ἐξ ἔργων* gerade auch an die guten Werke, die Abraham gethan, nachdem er wiedergeboren, aus einem Götzendiener ein Diener des lebendigen Gottes geworden war, an all die herrlichen Tugenden, welche die Schrift von dem Vater Abraham rühmt. Auch die Werke eines Wiedergeborenen sind, ob sie schon in der Kraft Gottes vollbracht werden, doch des Menschen Thun, eben das Thun dieses Menschen, der wiedergeboren ist. All die schönen christlichen Tugenden sind eben menschliche Tugenden, Schmuck und Zier menschlicher Natur. Zutreffend bemerkt Flacius, welchem Calov beistimmt: Vox secundum carnem hic significat ex operibus . . . causa locutionis est, quia caro, id est homo ipse in se habeat et praestet illam justitiam, non gratis ei a Deo imputetur, etiamsi eam praestet jam renatus,

nam illa quoque opera vox haec complectitur. Das ist also die Frage, ob Abraham jenes Gut, die Gerechtigkeit, in Folge seiner Werke, seiner guten Werke erlangt hat. Freilich müßte er in diesem Fall einen vollkommenen Gehorsam geleistet haben, wie denn der blinde Talmud Abraham nachrühmt, er habe das ganze mosaische Gesetz gehalten.

Statt aber nun die Frage mit andern Worten zu wiederholen, kleidet der Apostel, was er zur Erläuterung derselben hinzufügt, in die Form eines Bedingungssatzes und schreibt: *Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα.* Er macht damit noch bemerklich, daß Abraham in dem angenommenen, in Frage stehenden Fall allerdings Ruhm hat, *καύχημα*, materiam gloriandi, Grund und Ursache, sich zu rühmen. Wenn er wirklich in Folge seiner Werke gerecht geworden ist, dann hat er Grund, sich dessen zu rühmen, daß er durch sein Thun etwas, und etwas Großes erlangt hat. Und zwar kann er sich dann dessen vor Gott rühmen. Ist er wirklich durch seine Werke vor Gott gerecht geworden, so hat er eben auch Ruhm vor Gott. Die Meinung, welche Philippi, Godet, Luthardt und Andere in dem *ἔχει καύχημα* ausgedrückt finden, Abraham habe in dem gesetzten Fall Ruhm „gegen Menschen", liegt ganz außerhalb des Contextes. Man muß dann zugeben, wie Philippi auch wirklich zugibt, daß „bei dieser Interpretation dem *δικαιοῦσθαι* eine allgemeinere und unbestimmtere Beziehung gegeben werden muß". Aber „kein Leser konnte nach dem ganzen Contexte *ἐδικαιώθη* anders als in diesem bestimmten Sinn verstehen, also in dem solennen absoluten Sinn des Apostels", nämlich von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Meyer, Weiß. Freilich ist der Gedanke, daß Abraham in dem angenommenen Falle nur Menschen, nicht Gott gegenüber Ruhm habe, unvermeidlich, wenn man das folgende *ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν* unmittelbar mit *ἔχει καύχημα* verbindet und als zweiten Theil des Nachsatzes faßt. Denn die Deutung Meyers, der auch so construirt, Abraham habe, wenn er aus den Werken vor Gott gerecht geworden sei, wohl Ruhm vor Gott, aber nicht Ruhm in Bezug auf Gott, könne sich dann der Rechtfertigung nicht als einer von Gott empfangenen Wohlthat rühmen, ist allzu künstlich und gesucht. Doch eben diese Construction ist sehr fraglicher Art. Nach der ganzen Anlage der Rede erwartet man eine Antwort auf die V. 1 aufgeworfene Frage, eine Aeußerung darüber, ob der V. 2a als bedingt gesetzte Fall wirklich statthat, und zwar eine Abweisung jener Frage und dieser Bedingung und ihrer Folge. Und eine solche Abweisung liegt allerdings in den Worten

ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν, wenn wir sie mit Calvin, Calov, Reich, Fritzsche, Weiß von ἔχει καύχημα loslösen und als selbstständigen Satz fassen. Wir nehmen daher πρὸς τὸν θεόν, welches kein Schwur sein kann, was πρὸς τοῦ θεοῦ heißen müßte, im Sinn von secundum Deum, gemäß Gott, gemäß dem Urtheil Gottes, worauf auch Hofmanns Erklärung hinausläuft, und interpretiren die Worte ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν also: Aber nein, dies ist factisch nicht der Fall, Abraham hat in Wahrheit keinen Ruhm vor Gott, er ist nicht aus den Werken gerecht geworden, und zwar gemäß dem Urtheil Gottes, nach dem, was Gott über Abraham und die Art und Weise seines Gerechtwerdens geurtheilt hat. Denn, so heißt es V. 3 weiter, die Schrift sagt von Abraham, daß er Gott geglaubt hat und daß ihm dies zugerechnet wurde zur Gerechtigkeit. Die Schrift bezeugt von Abraham, daß er durch den Glauben, auf keinem andern Weg, also nicht aus den Werken gerecht geworden ist. In dem Schriftzeugniß, welches Gottes Wort ist, liegt aber Gottes Urtheil über Abraham vor. Also nach der Schrift, nach dem Urtheil Gottes ist Abraham nicht in Folge seiner Werke gerecht geworden und hat daher keinen Ruhm vor Gott. So ist der Apostel bei dem Hauptsatz angelangt, auf den seine Ausführung von V. 1 an abzielt, nämlich, daß auch der Vater Abraham auf keine andere Weise vor Gott gerecht geworden sei, als die vorher beschriebene, auf die allein Sünder, seien es Heiden oder Juden, vor Gott gerecht werden, daß auch der Vater Abraham ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben gerecht geworden sei. Paulus will jetzt Abraham als Exempel der Glaubensgerechtigkeit hinstellen.

Das V. 3 eingeführte Schriftcitat ist Gen. 15, 6, der alttestamentliche locus classicus der Lehre von der Rechtfertigung. Der HErr war dem Abraham wiederum im Gesicht erschienen, hatte ihn ins Freie hinausgeführt, ihm das zahllose Sternenheer gezeigt und zu ihm gesagt: „Also soll dein Same werden.“ Das war schier eine unglaubliche Zusage. Denn Abraham hatte zu der Zeit noch keinen leiblichen Sohn und Erben. Aber Abraham glaubte Gott, וְהֶאֱמִן בַּיהוָה, eigentlich: er stützte sich fest, verließ sich, vertraute auf den HErrn, der ihm so große Verheißung gegeben hatte. Dem hebräischen Ausdruck entspricht genau der griechische: Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, Abraham glaubte Gott, glaubte, vertraute dem, was Gott ihm gesagt hatte. Und eben dies, solches Glauben rechnete der HErr ihm zur Gerechtigkeit, וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה. Die griechische Uebersetzung setzt das Activ nur ins Passiv um: καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, „und das wurde ihm zugerechnet zur Gerechtigkeit“.

Es findet sich also hier, Röm. 4, 3, wie dann weiter V. 5. 6. 9. 11. 22. 23. 24 in demselben Capitel, der characteristische Ausdruck *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην*, resp. *λογίζεσθαι δικαιοσύνην*. Derselbe kennzeichnet ebenso wie das *δικαιοῦν* die Rechtfertigung als einen actus forensis, als ein Urtheil Gottes. Luther hat in seiner großen Auslegung der Genesis חָשַׁב mit „gedenken" wiedergegeben, indem er bemerkt, daß es auf dasselbe hinauskomme, ob es heiße zurechnen oder gedenken. Das *λογίζεσθαι* fällt allerdings unter die Rubrik „der Gedanken Gottes", „die Niemand trügen noch fehlen". Die Gerechtigkeit, mit welcher wir im Leben und Sterben vor Gott bestehen, ist nicht eine Gerechtigkeit, die uns inhärirt, sondern eine Gerechtigkeit, die sich außer uns in Gottes Herz und Gedanken findet. Das macht mich gerecht, „so die göttliche Majestät von mir gedenkt, daß ich gerecht sei, daß mir meine Sünden vergeben sind". Wir müssen nun aber diesen wichtigen Begriff *λογίζεσθαι*, חָשַׁב noch näher besehen. Das Wort *λογίζεσθαι*, das in der Schrift oft in der abgeleiteten, allgemeineren Bedeutung „schließen", „überlegen", „erwägen", „erachten", „meinen", „dafürhalten" gebraucht wird, heißt ursprünglich „rechnen", „berechnen"; und diese stricte Bedeutung hat es Röm. 4 in den citirten Stellen. *Λογίζεσθαί τί τινι* heißt: „Jemandem etwas berechnen, in Rechnung stellen, entweder wofür er zu haften hat, oder was ihm zu gute kommt." Cremer. Hodge bemerkt: The primary meaning of the word *λογίζομαι* . . . is to reason, then to reckon or number. . . . In strict connection with its primary meaning, it signifies to impute, to set to one's account; that is, to number among the things belonging to a man, or chargeable upon him. It generally implies the accessory idea of treating one according to the nature of the thing imputed. . . . It produces no change in the individual to whom the imputation is made; it simply alters his relation to the law. All those objections, therefore, to the doctrine expressed by this term, which are founded on the assumption that imputation alters the moral character of men; that it implies an infusion of either sin or holiness, rest on a misconception of its nature. It is, so far as the mere force of the term is concerned, a matter of perfect indifference whether the thing imputed belonged antecedently to the person to whom the imputation is made or not. It is just as common and correct to speak of laying to a man's charge what does not belong to him, as what does. That a thing can seldom be justly imputed to a person to whom it does not personally belong, is a matter of course. But

that the word itself implies that the thing imputed must belong to the person concerned, is a singular misconception. These remarks have, of course, reference only to the meaning of the word. Whether the Bible actually teaches that there is an imputation of either sin or righteousness, to any to whom it does not personally belong, is another question. That the Bible does speak both of imputing to a man what does not actually belong to him, and of not imputing what does, is evident from the following, among other passages, Lev. 17, 3. 4: "What man soever killeth an ox, and bringeth it not to the door of the tabernacle . . . blood shall be imputed to that man;" that is blood-guiltiness or murder, a crime of which he was not actually guilty, should be laid to his charge, and he should be put to death. . . . „Als Blutschuld soll es angerechnet werden diesem Manne." Gesenius. On the other hand, Lev. 7, 18, if any part of a sacrifice is eaten on the third day, the offering "shall not be imputed to him that made it." Und so wird von Gott gesagt, daß er die Sünden, die der Mensch begangen hat, deren er wirklich schuldig ist, demselben nicht anrechnet: 2 Cor. 5, 19: *μὴ λογισάμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα;* Röm. 4, 8: *ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν;* 2 Tim. 4, 16: *μὴ αὐτοῖς λογισθείη.* Andererseits lesen wir Röm. 4, 11: *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς δικαιοσύνην,* auch den Heiden, die da keine Gerechtigkeit haben, soll Gerechtigkeit zugerechnet werden.

Eine besondere Redeweise ist: *Λογίζεσθαί τί τινι εἴς τι,* חָשַׁב mit לְ und doppeltem Accusativ, oder passivisch: *Λογίζεσθαι, λογισθῆναί τινι εἴς τι,* נֶחְשַׁב mit doppeltem לְ. Das bedeutet: Ita aestimatur aliquid, ut sit aliquid, i. e. ut valeat pro aliqua re, s. tribuitur alicui rei vis et pondus rei. Grimm. Fritzsche. Ps. 106, 31 wird von Pinehas gesagt: וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה לְדֹר וָדֹר, *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* 2c. Das heißt, wie auch Hengstenberg urtheilt: die Num. 25, 12 berichtete That des Pinehas, die dem äußern Ansehen nach Todtschlag war, wurde demselben von Gott als Gerechtigkeit, als ein gutes, heiliges Werk angerechnet und damit belohnt, daß ihm für ewige Zeiten das Hohepriesterthum anvertraut wurde. Hier ist nicht von der solennen Gerechtigkeit, die Paulus Röm. 3 und 4 beschreibt, die Rede. Röm. 2, 26 haben wir gelesen: *οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται;* Einem Heiden, der factisch nicht beschnitten ist, wird, wenn er das Gesetz erfüllt, seine Vorhaut als Beschnittenheit angerechnet. In Bezug auf diese und ähnliche Stellen schreibt Cremer: „Hier wird, wozu das Wort auch völlig geeignet

(λογ. τι εἴς τι), die Wirklichkeit nicht in Anschlag gebracht, eventuell vielmehr das Gegentheil derselben angenommen und darnach das Verhalten oder Verfahren eingerichtet. Es wird auf das betreffende Subject etwas übertragen und ihm berechnet, was ihm an und für sich nicht eignet, resp. wo es heißt: λογίζεσθαί τί τινι εἴς τι, wird der Person etwas in Anrechnung gebracht per substitutionem. Es vertritt das vorhandene Object die Stelle dessen, wofür es gilt; es wird demselben substituirt." Und so erklärt er den Satz ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην Röm. 4, 3. 5. 9. 22 dahin: „Der Glaube vertritt die Stelle der Gerechtigkeit." Dem Abraham wurde sein Glaube, der an sich etwas Anderes war, als Gerechtigkeit, als Gerechtigkeit angerechnet. Der Glaube Abrahams hatte vim et pondus justitiae. Abraham, welcher keine habituelle Gerechtigkeit besaß, die Gott genügte, wurde gleichwohl, da er Gott glaubte, von Gott als Gerechter angesehen und behandelt. Es ist der Sache nach dasselbe, ob es heißt, daß Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, oder, daß er durch den Glauben gerecht wurde.

Was wir aber schon oben betreffs des Rechtfertigungsurtheils bemerkten, daß dasselbe keine bloße fictio, keine leere imaginatio sei, sondern ein fundamentum in re habe, dessen müssen wir auch hier eingedenk sein. Es war kein Willkürsact, daß Gott den Glauben Abrahams für Gerechtigkeit nahm. Wir müssen noch die Frage erörtern, warum, wiefern dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Tholuck, Olshausen, Neander und Andere finden den Grund hierfür in dem sittlichen Werth, der sittlichen Qualität des Glaubens Abrahams. Diese Gott wohlgefällige Gesinnung, sein inniges Gottvertrauen habe Gott als vollkommene Erfüllung des Gesetzes angenommen. Man meint, nur hinsichtlich seiner Beschaffenheit, nicht in Bezug auf seinen Inhalt gleiche der Glaube Abrahams dem Glauben der Christen. So auch Weiß, und sogar Keil, welcher zu Gen. 15, 6 anmerkt: „Diese Gerechtigkeit erlangt Abraham durch sein unbedingtes Vertrauen auf den HErrn, seinen zweifellosen Glauben an seine Verheißung und seinen willigen Gehorsam gegen Gottes Wort." Gegen diese Auffassung erhebt Philippi mit Recht energischen Protest: „Hätte der Glaube als diese subjective Gemüthsstimmung, als dieses geistliche Wohlverhalten, als diese gottwohlgefällige Tugend den Abraham nach Pauli Ansicht gerechtfertigt, so würde der Apostel damit selbst den Nerv seiner Rechtfertigungslehre durchschneiden. Denn wir haben erkannt, daß nach derselben der Glaube nicht um seiner subjectiven Beschaffenheit willen den Menschen rechtfertige vor

Gott, welche Behauptung als ein Rückfall in den gesetzlichen Standpunkt zu bezeichnen ist, sondern daß der Glaube den Menschen nur rechtfertige um seines Objects und Inhalts willen, welcher kein anderer ist, als Christus oder Gottes sündenvergebende Gnade in Christo. Auch Abraham kannte und umfaßte im Glauben die Verheißung dieser Gnade und dieser Glaube ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit." Dem stimmt wesentlich Delitzsch bei: „Nicht irgendwelches äußere gesetzliche Werk, sondern der Glaube rechtfertigte Abraham, den damals Unbeschnittenen, vor Gott — ein vorchristliches Schriftzeugniß dafür, daß der Mensch nicht auf dem Wege des Gesetzes, sondern der das Heil ihm entgegenbringenden Verheißung zu einer vor Gott gültigen Gerechtigkeit gelangt und daß diese Gerechtigkeit, weit entfernt, eine selbsterwirkte zu sein, ihrer Grundlage nach als eine angerechnete in dem Glauben besteht, welcher das dargebotene Heil in Christo ergreift. Auch die Verheißung, welche hier an Abraham ergeht, hat ja Christum zum Ziele (sub innumerabili illa posteritate latebat Christus, bemerkt Hunnius), der Glaube, in welchem er sie aufnimmt, ist Glaube an den verheißenen Samen, und Jahve, in welchem Abraham gläubig beruht, ist Gott der Erlöser." Auch Meyer betont, daß die rechtfertigende Kraft und Bedeutung des Glaubens Abrahams nicht in dessen subjectiver Beschaffenheit, sondern in seinem Inhalt gelegen habe. Das ist nicht „dogmatische" Auslegung oder Einlegung. Das liegt im Text selbst. In Gen. 15, 6 liegt der Nachdruck darauf, daß Abraham Gotte, dem geglaubt hat, was Gott zu ihm geredet, ihm verheißen hatte. Nicht, daß Abraham überhaupt an Gott glaubte, dem Wort Gottes glaubte und gehorchte, sondern daß er der Verheißung glaubte, das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Luther bemerkt zu Gen. 15, 6: „So sage nun hier klar und deutlich, was der Glaube an sich selbst allein thue und wirke, und nicht, mit was für Tugenden oder Werken er umgeben und geziert sei. Nun ergreift der Glaube für sich selbst allein die Verheißung, glaubt Gott seine Zusage, und, da ihm Gott etwas anbietet und gibt, streckt er die Hand darnach aus und nimmt es an. Solches ist allein des Glaubens eigenes Werk." Der Inhalt aber der Verheißung, die Abraham gehört hatte, war eben Christus. Es ist an dem: sub innumerabili illa posteritate latebat Christus. Durch den Einen Samen, Christus, sollte Abraham jenen zahllosen Samen aus allen Völkern gewinnen. Durch den Einen Samen, Christus, sollte der Segen über alle Völker kommen. Und dieser Segen sollte, nach dem Protevangelium Gen. 3, 15, wesentlich in

der Erlösung von des Teufels Gewalt, von Sünde und Tod bestehen. In und mit der Verheißung hat Abraham den künftigen Christus, Christum und das Heil in Christo im Glauben ergriffen. Und eben dieser Glaube, der solchen Inhalt hatte, wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Die durch Christum zu beschaffende Sündenfreiheit, Gerechtigkeit, die er im Glauben sich zueignete, wurde ihm von Gott als seine eigene Gerechtigkeit angerechnet.

Dem Schriftzeugniß über Abraham fügt der Apostel V. 4. 5 mittelst des metabatischen *δέ* eine Erläuterung bei: „Dem aber", oder wie wir nach unserm deutschen Sprachgebrauch auch sagen können: „Dem nun, der mit Werken umgeht, wird der Lohn nicht zugerechnet nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit. Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, glaubt aber an den, der den Gottlosen gerecht macht, wird sein Glaube zugerechnet zur Gerechtigkeit." Paulus hatte aus der Schrift gezeigt, daß dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, und damit bewiesen, daß Abraham nicht aus den Werken gerecht geworden ist und also keinen Ruhm hat, indem er als ausgemacht voraussetzte, daß Glaube und Werke sich nicht mit einander vertragen, daß es hier nur ein aut — aut gibt, daß der Mensch entweder durch Werke oder durch den Glauben gerecht wird, tertium non datur. Da indeß der Gedanke nahe liegt, Abraham, von dem die Schrift so viele, treffliche Werke berichtet, möchte durch seine Werke etwas erlangt haben, so kehrt er jetzt noch expressis verbis den diametralen Gegensatz zwischen Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit hervor. Daraus folgt, daß bei Abraham, der durch den Glauben gerecht geworden ist, das Widerspiel, Rechtfertigung aus den Werken, schlechterdings ausgeschlossen war. Indeß redet der Apostel jetzt nicht mehr speciell nur von Abraham, sondern stellt zwei ganz allgemein gehaltene antithetische Sätze auf, die als loci communes erscheinen. Es ist eben nicht eine historische Frage, die er erörtert, indem er fragt, wie es sich mit dem Vater Abraham verhalten habe, sondern er will mit dem Beispiel Abrahams lehren, seine vorher dargelegte Lehre bekräftigen, will Abraham allen künftigen Geschlechtern als Exempel des Glaubens und der Glaubensgerechtigkeit vor Augen stellen.

Es ist zunächst ein Axiom aus dem gemein menschlichen Leben, welches Paulus hier einführt: *Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα.* Einem Arbeiter, der sich mit seiner Arbeit etwas verdienen will, der sich seiner Hände Arbeit nährt, wird, selbstverständlich wenn er seine Arbeit recht ausrichtet, der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit, als verdienter

Lohn in Rechnung gebracht. Es ist keine Gunst und Gnade, die ihm sein Arbeitsherr erweist, wenn er ihm seinen Lohn auszahlt, sondern er gibt ihm nur, was er ihm schuldig ist. Offenbar aber will nun der Apostel dieses allgemein gültige Axiom auf die vorliegende Frage, auf den Handel von der Rechtfertigung, angewendet wissen. Und da ist denn *ὁ ἐργαζόμενος* Einer, „der mit Werken umgeht" (Luther), „ein Werkthätiger, dem die Werke sein Lebenselement sind" (Philippi), ein Mensch, welcher die Werke, die Gott von den Menschen im Gesetz fordert, zu vollbringen sucht und damit Gott befriedigen will. Einem solchen Menschen bringt Gott, vorausgesetzt, daß er das Gesetz vollkommen erfüllt hat, das Gut, um das es sich hier handelt, die Gerechtigkeit, nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit in Rechnung. Es ist kein Erweis der freien göttlichen Huld und Gunst, sondern einfach ein Act der göttlichen Gerechtigkeit, wenn Gott einen Menschen, der alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt hat, als Gerechten ansieht und behandelt. Freilich ist das ein Fall, der in Wirklichkeit nie statthat.

Die Antithese lautet: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.* Das Object des Glaubens wird hier mit einem singulären und significanten Ausdruck bezeichnet, den die allermeisten Ausleger mehr oder minder unerklärt und unbeachtet gelassen haben. Als Gegenstand des Glaubens und Vertrauens erscheint hier der, das heißt der Gott, welcher den Gottlosen gerecht macht. Aehnlich wie Röm. 3, 28 mit *ἄνθρωπον*, so ist an unserer Stelle mit *τὸν ἀσεβῆ* der Mensch in genere gemeint, der Mensch ist seiner Art und Natur nach ein *ἀσεβής*, ein Gottloser. Man könnte etwa als Correlat zu *δικαιοῦντα* und zu *λογίζεται εἰς δικαιοσύνην* eher die Bezeichnung *τὸν ἄδικον* erwarten. Aber der Apostel wählt mit Bedacht den stärkeren Ausdruck *τὸν ἀσεβῆ*. Der Mensch hat nicht nur das göttliche Recht verletzt, Gott den schuldigen Gehorsam verweigert, sondern ihm auch die gebührende *εὐσέβεια*, den schuldigen Respect, die schuldige Ehre entzogen, erkennt ihn nicht an als Gott, als seinen Gott, ist Gott fremd und feind. Und nun steht der gottlose Mensch vor Gott, vor Gottes Gericht und kann nach aller menschlichen Berechnung auf nichts Anderes gefaßt sein, als auf das Urtheil der Verdammniß. Aber was thut Gott? Statt den Gottlosen zu verurtheilen, macht er ihn gerecht, durch seinen Spruch, spricht er ihn gerecht. Was Gott in seinem Gesetz den menschlichen Richtern zum Vorwurf macht, daß sie den Gottlosen gerecht sprechen, Prov. 17, 15, darein setzt er selbst seine Ehre, seinen

Ruhm. Er nimmt für sich das Recht in Anspruch, den gottlosen Menschen freizusprechen. Es ist hier dieselbe Situation geschildert, wie z. B. Gen. 3, 15; Jes. 1, 18. Die ersten Menschen waren von Gott zur Rechenschaft gezogen und ihrer Sünde und Uebertretung überführt. Gleichwohl verhieß ihnen Gott Erlösung von der Sünde. Israel steht mit lauter Blutschulden belastet vor Gottes Tribunal. Aber wie spricht der HErr? „Wenn eure Sünden wie Scharlachzeug sind, so sollen sie doch weiß werden wie Schnee, wenn sie roth sind wie Carmesin, so sollen sie wie Wolle werden.“ Freilich, Gott ist „nicht ein Gott, dem gottloses Wesen gefällt“. Ps. 5, 5. Gott ist und bleibt unter allen Umständen der Heilige und Gerechte. Und er vergibt auch dann nichts seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, wenn er den Gottlosen gerecht spricht. Wir wissen, das hat der Apostel bisher sattsam bezeugt, daß Gott durch Christum die Sünder gerecht macht, daß Christus alle Gottlosigkeit der Menschen mit seinem Blut gesühnt und so der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit genuggethan und den Zorn Gottes gestillt hat. Doch damit wird der Contrast zwischen der Beschaffenheit des Menschen und dem Urtheil Gottes der menschlichen Vernunft nicht erträglicher gemacht. Gott selbst war es doch, der seinen Sohn ins Fleisch gesandt und als *ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* hingestellt und vorgestellt hat. Fürwahr, es ist ein wunderbarer Gott, der Gott, wie er sich in Christo, im Evangelium offenbart hat, der Gott, der den Gottlosen gerecht macht.

Es gibt keine vernunftgemäße Erklärung für dieses wunderbare Urtheil Gottes. Denn nichts, nichts, was im Menschen ist, bewegt oder veranlaßt Gott, den Gottlosen für gerecht zu erklären. Auch nicht der Glaube des Menschen. Allerdings characterisirt der Apostel gerade an unserer Stelle den Glauben, die fides justificans, aber in einer solchen Weise, daß jeder Gedanke an eine Abhängigkeit des Rechtfertigungsurtheils Gottes vom Glauben des Menschen ausgeschlossen ist. In der Redewendung *πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ* erscheint das *δικαιοῦν* Gottes als das logische prius, der Glaube als das logische posterius. Das, worauf der Glaube vertraut, sich verläßt, ist schon da, ist vorhanden, wenn der Glaube sich darauf stützt. Das, was der Glaube nimmt und ergreift, ist eine fertige, bereitliegende Gabe. „Glauben heißt hinnehmen, was da ist.“ Vgl. Synodalconferenzbericht von 1872. Man wird dem, was der Apostel hier schreibt, nicht gerecht, wenn man es dahin erklärt, der Gläubige versehe sich zu Gott, daß er ihn rechtfertigen werde. Nein, daß Gott den Gottlosen gerecht macht, wird hier als ein feststehendes Factum dar-

gestellt, das vor dem Glauben und unabhängig vom Glauben feststeht. Und der Glaube stützt sich eben auf dieses feststehende Factum, acceptirt dieses Factum. Gott hat in Christo, durch Christum, als er Christum in den Tod dahingab, schon die gottlosen Menschen insgemein gerecht gesprochen, und so hat er sich als einen Gott erwiesen, und ist also ein Gott, der den Gottlosen gerecht macht, so ist es ein Attribut Gottes: *δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ*. Dieses Urtheil Gottes und der Gott, der so urtheilt, wird dann im Evangelium den gottlosen Menschen bekannt gegeben, vorgestellt. Und wer da glaubt, dem Evangelium glaubt, acceptirt das Urtheil Gottes, das im Evangelium vorliegt, und verläßt sich auf den Gott, der also urtheilt und geurtheilt hat.

Der Glaube steht auch in dieser Stelle in Contrast zu den Werken, der Gläubige wird beschrieben als Einer, der nicht mit Werken umgeht, vielmehr an den Gott glaubt, der den Gottlosen gerecht macht. Wer da glaubt, läßt, wenn er vor Gott tritt und mit Gott handelt, alle seine Werke dahinten, weil er erkannt hat, daß er mit seinen Werken, auch mit seinen besten Werken nicht vor Gott bestehen kann, stellt sich als ein Gottloser vor Gott hin und verläßt sich auf den Gott, der die Gottlosen gerecht macht. Und solcher Glaube wird ihm nun, wie der Apostel schreibt, zur Gerechtigkeit gerechnet. Hier ist ganz offenbar, wiefern der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Nicht insofern er „ein gutes Werk oder schöne Tugend“, eine Gott wohlgefällige Gesinnung, überhaupt ein Verhalten des Menschen ist, denn das *πιστεύειν* steht ja im Gegensatz zu dem *ἐργάζεσθαι*, und wer an den Gott glaubt, der den Gottlosen gerecht macht, erkennt und bekennt sich als einen Gottlosen — sondern allein um seines Objects willen, auf welchem in diesem Satz aller Nachdruck liegt. In der Redewendung *ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην* erscheint der Glaube als das logische prius und das Gerechtwerden als das logische posterius. Das widerspricht nicht dem, was wir vorhin über das Verhältniß des *πιστεύειν* zu dem *δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ* bemerkt haben. Die Sache verhält sich so. Gott hat in Christo die Gottlosen in genere schon gerecht gesprochen, und darum ist er *θεὸς δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ*. Dieses Rechtfertigungsurtheil, das im Wort des Evangeliums ausgesprochen ist, applicire ich mir durch den Glauben für meine Person, in individuo. Und so hält und rechnet Gott mich speciell für meine Person, mich in individuo für einen Gerechten. Eben diesem Gedankenconnex gibt die Concordienformel in folgenden Worten Ausdruck: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß allein der Glaube

das Mittel und der Werkzeug sei, damit wir Christum und also in Christo solche Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (die also vor dem Glauben vorhanden ist, in Christo für alle Menschen bereit liegt), ergreifen, um welches willen uns solcher Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Röm. 4, 5." Müller, Symb. B. S. 528.

Was der Apostel hier bezeugt, gilt nicht nur von der sogenannten erstmaligen Rechtfertigung, mit welcher der Mensch aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gnade eintritt, sondern hat seine Geltung und Bedeutung für das ganze Christenleben. Paulus schreibt seinen Brief an Christen, welche schon kürzere oder längere Zeit in der Gnade stehen, und gibt denen zu bedenken, wie überhaupt der Mensch, auch nachdem er Christ geworden, vor Gott gerecht wird, auf welche Weise allein der Mensch auch in der Todesstunde und im Gericht vor Gott bestehen kann. Die Rechtfertigung geht durch das ganze Christenleben. Das „Nicht aus den Werken, allein durch den Glauben" ist das vademecum, die tägliche Seelenspeise und Weide eines Christen. Und gerade auch das Moment, welches an unserm Ort hervorgekehrt wird, daß Gott den Gottlosen gerecht macht, ist unser Glaubenstrost im Leben und Sterben. Wenn auch ein gläubiger Christ kein Gottloser ist in dem Sinn, wie die unbußfertigen, ungläubigen Weltkinder Gottlose sind, so erkennt er doch je länger, desto mehr, wie viel Gottlosigkeit, Gottentfremdung und Gottesfeindschaft noch in seinem Herzen verborgen ist. Und da hält er sich denn im Glauben gerade auch an dies Wort, daß Gott den Gottlosen gerecht macht. Der Glaube schließt nicht so: Ich glaube, ich bin mir bewußt, daß ich von Herzen an meinen Heiland glaube. Darum bin ich vor Gott gerecht. Ein gläubiger Christ fühlt sich nicht selbst an den Puls, macht den Pulsschlag seines Glaubenslebens nicht zum Kriterium seines Gnadenstandes. Er würde dabei gar übel fahren. Denn der Glaube entzieht sich oft seinem eigenen Fühlen und Empfinden, und er wird oft darüber angefochten, ob sein Glaube wirklich rechter Art ist. Der Glaube schließt vielmehr also: Ach, wie bin ich noch so gottlos! Aus meinem Herzen steigen noch fort und fort so arge, gottlose Gedanken auf. Daran ist kein Zweifel, ich bin noch ein armer, unwürdiger Sünder. Meine Sünde ist immer vor mir. Aber nun sagt mir Gottes Wort, daß Gott gerade die Sünder, die Gottlosen gerecht macht. Also gehöre ich zweifellos in die Zahl derer, welche Gott gerecht macht. Freilich sollten alle gottlosen Menschen diesen Schluß machen. Daß die meisten das nicht thun, kommt daher, daß sie eben dem Wort nicht glauben und nach Gott und der Ge-

rechtigkeit, die vor Gott gilt, nichts fragen. Es ist bekannt, wie Luther in seiner Pfingstpredigt über Joh. 3, 16 die Heilsgewißheit aus den Worten „Also hat Gott die Welt geliebt", speciell aus dem Wörtlein „Welt" deducirt: „Nun kann man dem Unglauben mit nichts Anderem wehren, denn mit dem Wort Gottes. Dasselbe predigt uns unser lieber HErr Christus selber, daß wir ja keine Ursache haben, an solcher Predigt und Wort zu zweifeln, und spricht, sein Vater im Himmel, der rechte, ewige Gott, habe die Welt so geliebt, daß er ihr seinen eingeborenen Sohn gegeben habe. Nun mußt je du und alle Menschen bekennen, daß die Welt nicht heiße Maria, Petrus und Paulus; sondern die Welt heißt das ganze menschliche Geschlecht auf einen Haufen, durch und durch. Glaubst du nun, daß du ein Mensch bist? Oder so du solches nicht glauben noch wissen kannst, so greife dir selbst in den Busen oder nach der Nase, ob du nicht alswohl Fleisch und Blut habest, als andere Leute. Warum willst du dich denn aus diesem Wörtlein Welt ausschließen, weil Christus mit hellen, klaren Worten heraus sagt, Gott habe seinen Sohn nicht allein der heiligen Jungfrau Marien, noch St. Peter, noch St. Paul gegeben, sondern der Welt, daß sich alles sein soll annehmen, was nur Menschenkinder heißen?" Aehnlich kann und soll man auch Röm. 4, 5 verwenden: Glaubst du nun, daß du ein Gottloser bist? Oder so du solches nicht glauben kannst, so greife nur und sieh in dein Herz hinein, wie böse und verderbt das noch ist. Warum willst du dich aus diesem Wörtlein „Gottlose" ausschließen? Nun aber sagt Gottes Wort klar heraus, daß Gott die Gottlosen gerecht macht. Also auch dich!

Wenn man schließlich die zwei Sätze V. 4 und V. 5 mit einander vergleicht, so findet man, daß die beiden Glieder des Gegensatzes einander nicht genau entsprechen. Die Antithese V. 5 sollte eigentlich lauten: Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, sondern glaubt, dem wird das Gut, die Gerechtigkeit nicht nach Schuldigkeit, sondern nach Gnade zugerechnet. Indeß die Incongruenz haftet nur an der Form, nicht an dem Inhalt der apostolischen Aussage. Das *κατὰ χάριν*, der Begriff Gnade liegt implicite in den Worten „der den Gottlosen gerecht macht". Es ist freie, unverdiente Gnade, das ist der Preis, Ruhm und Triumph der göttlichen Gnade, daß er den Gottlosen gerecht spricht. Und wer dieses Urtheil, das die Gnade über ihn fällt, im Glauben sich zueignet und auf diese Weise vor Gott gerecht wird, dem wird eben die Gerechtigkeit aus Gnaden zugerechnet.

V. 6—8. **Ganz wie auch David ausspricht die Seligpreisung des Menschen, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke: Selig, denen die Uebertretungen vergeben worden und denen die Sünden bedeckt worden sind; selig der Mann, dem der HErr die Sünde nicht zurechnet.**

Mit dem, was die Schrift von Abraham, von der Art und Weise, wie Abraham gerecht geworden, bezeugt, stimmt überein (*καθάπερ*) ein Dictum Davids im 32. Psalm. David spricht die Seligpreisung des Menschen aus, preist den Menschen glücklich und selig, welchem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke. Weiß bemerkt zu *λογίζεται δικαιοσύνην* V. 6 zutreffend: „Hier ist *δικαιοσύνη* unmittelbar als dasjenige gedacht, was Gott dem Menschen in Rechnung bringt mit offenbarer Beziehung auf V. 5, so daß also jenes Anrechnen des Glaubens zur Gerechtigkeit eben eine solche gnadenreiche Zurechnung einer an sich nicht vorhandenen Gerechtigkeit ist.“ Und ferner: „*χωρὶς ἔργων* wie 3, 28 gehört zu *λογίζεται* und hebt eben hervor, wie diese Zurechnung ohne Betheiligung von Werken, welche thatsächlich die Gerechtigkeit constituiren würden, und darum ohne jedes Verdienst erfolgt.“ David steht in der Mitte zwischen Abraham und Christo, in ihm kam die Geschichte Israels zu ihrem Höhepunkt. Also mitten in der alttestamentlichen Heilsgeschichte, wie im Anfang derselben, somit zu allen Zeiten stand den Sündern derselbe Heilsweg, und nur dieser Eine Heilsweg offen, welcher jetzt durch das Evangelium allen Völkern verkündigt wird. Auch David, der nicht, wie Abraham, vor dem Gesetz, sondern nach dem Gesetz lebte, der mit seinem Volk unter dem Gesetz war, wußte nur von einer Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, ohne des Gesetzes Werke. Er preist Ps. 32, 1. 2 den Menschen selig, welchem die Sünden vergeben sind. „Der Seliggepriesene hat also nicht nur keine Werke aufzuweisen, sondern thatsächlich vielmehr Sünden und Uebertretungen, die ihn als *ἄδικος* erscheinen lassen. In der Vergebung derselben . . . tritt der gnadenreiche Character der Rechtfertigung am unmittelbarsten hervor.“ David hatte die Sünden vergebende Gnade Gottes an seinem eigenen Herzen erfahren, als der Prophet Nathan ihm nach seiner schweren Versündigung an Bathseba und Uria Gottes Absolution gesprochen hatte. Und diese Gnade preist er nun andern Sündern an. Er spricht: אַשְׁרֵי נְשׂוּי פֶּשַׁע, das heißt eigentlich: „Selig der, welcher der Uebertretung entladen ist.“ Paulus citirt nach der Septuaginta: *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι.* Der Begriff

„Vergebung der Sünden“ wird durch die zwei folgenden Ausdrücke näher erklärt. Sünden vergeben, נָשָׂא, ἀφιέναι, heißt die Sünden wegnehmen. Freilich ist es unmöglich, das Böse, was man begangen hat, ungeschehen zu machen. Die Sünde bleibt und wirkt nach in ihren Folgen, wie dies bei der Doppelsünde Davids der Fall war. Aber die Vergebung deckt die Sünde vor Gottes Augen zu, „so daß sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist“. Delitzsch. Daher heißt es weiter: *καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.* Und dieser bildliche Ausdruck „bedecken“ wird dann durch den eigentlichen erläutert: *Μακάριος ὁ ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.* „Selig der Mann, dem der HErr die Sünde nicht zurechnet“, nicht in Rechnung bringt, „indem er sie vielmehr als quittirt, als abgethan ansieht“. D. Mit den drei Satztheilen Ps. 32, 1. 2, welche den Begriff „Vergebung der Sünden“ umschreiben, will Paulus erweisen, daß nach Davids Ausspruch dem Sünder Gerechtigkeit zugerechnet wird, ohne Werke. V. 6. Ihm ist also Zurechnung der Gerechtigkeit ganz gleichbedeutend mit Nichtzurechnung der Sünde, Vergebung der Sünden. Und so ist unser Bekenntniß im Recht, wenn es die justificatio also definirt: Credimus, docemus et confitemur, vocabulum justificare in hoc articulo idem significare, quod absolvere a peccatis. Müller, Symb. B. S. 528. Es ist verwirrend und irreführend, wenn man zwischen Rechtfertigung und Vergebung der Sünden einen sachlichen Unterschied macht. Wem die Sünden vergeben sind, der ist eben vor Gott sündlos, rein und gerecht, just so, wie Gott ihn haben will. „Dieses Wort (Ps. 32) zeigt zum Ueberfluß, wie Paulus die Rechtfertigung versteht. Nicht als eine sittliche Umänderung des Menschen, noch auch als göttliche Anerkennung einer entsprechenden sittlichen Beschaffenheit des Menschen, sondern identisch mit Sündenvergebung, also als Geltung des Menschen in den Augen Gottes trotz nicht vorhandener entsprechender sittlicher Beschaffenheit.“ Luthardt.

V. 9—12. Diese Seligpreisung nun, geht sie auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut? Wir sagen nämlich, daß dem Abraham der Glaube zugerechnet wurde zur Gerechtigkeit. Wie wurde er nun zugerechnet? Da er in der Beschneidung war oder in der Vorhaut? Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut; und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte,

auf daß er wäre ein Vater aller derer, die da glauben bei Vorhaut, auf daß auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet würde, und ein Vater der Beschneidung für die, welche nicht allein aus der Beschneidung sind, sondern welche auch wandeln in den Fußstapfen des Glaubens unsers Vaters Abraham, den er in der Vorhaut hatte.

Mit dem reassumirenden *οὖν* nimmt der Apostel V. 9 den Ausdruck *ὁ μακαρισμός*, den er V. 6 gebraucht hat, wieder auf, um eine neue Aussage daran anzuknüpfen. Er fragt zunächst: *Ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν;* Gleichviel ob man *πίπτει* oder *λέγεται* oder, was am nächsten liegt, *ἐστί* als Prädicat ergänzt, jedenfalls ist die Meinung: Geht nun diese Seligpreisung auf die Beschneidung oder auch auf die Vorhaut? Geht die Seligpreisung, die David im 32. Psalm ausgesprochen hat, nur auf Beschnittene, wie David ja beschnitten war, oder zugleich auch auf Unbeschnittene? Der folgende Satz: *λέγομεν γάρ, ὅτι ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*, in seiner Verbindung mit der Aussage V. 10, dient zur Erläuterung dieser Frage. Paulus verweist auf ein concretes Factum, auf Grund dessen allein jene allgemein gehaltene Frage beantwortet werden kann. „Wir sagen nämlich, daß dem Abraham der Glaube zugerechnet wurde zur Gerechtigkeit.“ Das hatte der Apostel vorher gesagt, und er hält diesen Satz fest, um ihn nach einer andern Seite zu verwenden. Er kehrt zu Abraham zurück, mit dem er es in diesem ganzen Briefabschnitt, Cap. 4, hauptsächlich zu thun hat. Das *τῷ Ἀβραάμ* hat den Ton. „Wie ist er nun zugerechnet worden?“ In welchem Zustand befand sich Abraham, als ihm der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, im Zustand der Beschneidung, oder dem der Vorhaut? Die Antwort lautet: Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut. Er war noch nicht beschnitten, als ihm Gott seinen Glauben zur Gerechtigkeit rechnete. Daraus ergibt sich, daß jene Seligpreisung Davids sich nicht nur *auf Beschnittene, wie David und die ihm gleichgesinnten* Zeitgenossen, sondern auch auf Unbeschnittene, wie Abraham, erstreckt. Juden und Heiden haben, eben durch den Glauben, Antheil an der Vergebung der Sünden oder, was dasselbe ist, an der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Und eben dieser Gedanke wird im Folgenden, nicht mehr im Rückblick auf Davids Ausspruch im 32. Psalm, sondern mit Beziehung auf die Geschichte Abrahams, noch weiter ausgeführt.

Paulus fährt fort, V. 11: „und das Zeichen der Beschneidung“,

σημεῖον περιτομῆς, will sagen, das in der Beschneidung bestehende Zeichen, „empfing er als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte". Die Juden pochten und trotzten, wie wir dies schon zu 2, 25 bemerkt haben, auf die Beschneidung, durch die sie sich von den Heiden unterschieden, betrachteten dieselbe nicht nur als einen Vorzug, sondern als eine Art Verdienst, sie lehrten, daß jeder Beschnittene Theil habe an dem zukünftigen Reich. Und so rühmten sie auch von ihrem Vater Abraham, daß er beschnitten war, und meinten, daß er schon um dieses äußern Zeichens und Werks willen, weil er sich und alles Männliche in seinem Haus beschnitt, Gott lieb und werth gewesen sei. Dem gegenüber hebt der Apostel hervor, zuerst, daß Abraham die Beschneidung empfangen hat, *ἔλαβε*, dieselbe also nicht sowohl ein Werk Abrahams, als vielmehr eine Gabe Gottes war, zum Andern, daß Abraham erst später, nachdem er schon durch den Glauben gerecht geworden war, beschnitten wurde, die Beschneidung also nun und nimmer Mittel oder Grund seiner Rechtfertigung sein konnte, und zum Dritten nennt er die Beschneidung ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er in der Vorhaut hatte, *σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ*. Die letztere Näherbestimmung *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* gehört nicht zu *τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*, sondern nur zu *τῆς πίστεως*, wie dies die Parallele V. 12b beweist. Es findet sich hier also der Ausdruck *ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως*, „die Gerechtigkeit des Glaubens", das heißt nicht „Gerechtigkeit, die der Glaube wirkt, die ihren Grund im Glauben hatte" (Philippi), sondern die Gerechtigkeit, die Abraham durch den Glauben erlangte, sich applicirte. Diese Glaubensgerechtigkeit wurde ihm versiegelt durch die Beschneidung. Dieses äußere Zeichen am Fleisch sollte ihn dessen gewiß machen und machte ihn gewiß, daß er vor Gott gerecht war, Gott für sich hatte. So wenig stand bei ihm die Beschneidung im Gegensatz oder in Widerspruch zu der Rechtfertigung durch den Glauben, der Rechtfertigung aus Gnaden, daß die letztere vielmehr durch die erstere bestätigt wurde. Und das war und blieb dann auch die Bedeutung der Beschneidung bei den Nachkommen Abrahams. Paulus leugnet nicht, daß die Beschneidung eine nota externa war, der Abrahams Samen von den Völkern der Heiden unterschied, auch nicht, daß die Beschneidung am Fleisch an die Beschneidung des Herzens mahnte, wie er dies selbst 2, 29 hervorgekehrt hatte, aber er setzt hier den Werth der Beschneidung vor Allem darein, daß dieselbe ein Siegel, eine Bekräftigung der Glaubensgerechtigkeit war. Das stimmt mit der An-

ordnung und Bestimmung Gottes Gen. 17, 11, wonach die Beschneidung ein אוֹת בְּרִית, ein Zeichen des Bundes sein sollte, des Bundes, der auf der Gnade und Gnadenverheißung Gottes ruhte. Auch im Targum ist vom Siegel der Beschneidung die Rede, wie denn auch zum Beschneidungsformular die Worte gehörten: Benedictus sit, qui sanctificavit dilectum ab utero, et signum posuit in carne, et filios suos sigillavit signo foederis sancti. Uebrigens gilt dies auch von den neutestamentlichen Sacramenten, sonderlich auch von der Taufe, die der alttestamentlichen Beschneidung entspricht, daß sie Zeichen, Siegel und Unterpfänder der göttlichen Gnade sind, der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Im 13. Artikel der Augsburgischen Confession heißt es: De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sunt, non modo, ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita.

Es folgt ein mit *εἰς* eingeleiteter Infinitivsatz, dessen Inhalt wir zuerst besehen müssen, um dann auch über die Verbindung desselben mit dem Vorhergehenden recht urtheilen zu können. Es heißt V. 11b weiter: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας*, „auf daß er wäre ein Vater aller derer, die da glauben bei der Vorhaut“, obgleich sie nicht beschnitten sind, also der gläubigen Heiden. Den folgenden Satztheil *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην*, „daß auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet würde“ fassen wir mit den meisten Auslegern als Nähererklärung des vorhergegangenen, das zweite *εἰς* also parallel dem ersten *εἰς*; denn die Beziehung desselben auf *τῶν πιστευόντων*, sei es, daß man den Zweck oder das Object des Glaubens darin ausgedrückt findet, ergibt eine ungelenke Construction und erscheint schon durch das dazwischen stehende *δι' ἀκροβυστίας* ausgeschlossen. Die Worte des 12. Verses sind die Fortsetzung des ersten Infinitivsatzes: *καὶ πατέρα περιτομῆς*, und daß er wäre „ein Vater der Beschneidung“, das ist der Beschnittenen, und nun fährt der Apostel statt mit dem Genitiv mit dem Dativ fort: *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ*, ein Vater „für die, welche nicht allein aus der Beschneidung sind, sondern welche auch wandeln in den Fußstapfen des Glaubens unsers Vaters Abraham, den er in der Vorhaut hatte“. Man sagt auch *εἰμί τινι πατήρ*, vgl. Apok. 21, 7: *καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.* Luc. 7, 12: *υἱὸς μονογενὴς τῇ μητρὶ αὐτοῦ.* Mehrere

ältere Ausleger und unter den neueren sonderlich Hofmann finden nun in der mit τοῖς eingeleiteten Näherbestimmung zu πατέρα eine doppelte Classe von Abrahamskindern beschrieben, erst die gläubigen Juden, die versteht man unter τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, indem man ἀλλὰ καὶ ἐκ πίστεως ergänzt, und dann die gläubigen Heiden, das sollen die sein, welche in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams wandeln, den Abraham schon in der Vorhaut hatte, als er noch unbeschnitten war. Hiergegen spricht, daß jene Ergänzung ganz willkürlich ist, daß man im ersten Glied dieses Satzes den Hauptgedanken, daß diese Beschnittenen auch glauben, einfach zum Text hinzudenken müßte, vor Allem aber, daß dann zuerst V. 11b der gläubigen Heiden, dann V. 12a der gläubigen Juden, sodann V. 12b nochmals der gläubigen Heiden gedacht wäre, die apostolische Rede also im Zickzack verlaufen würde. Nein, jedem unbefangenen Leser springt in die Augen, was auch die allermeisten Exegeten gesehen haben, daß der Apostel V. 11b Abraham als den Vater der gläubigen Heiden hinstellt, dann im ganzen 12. Vers als Vater der gläubigen Juden, als Vater der Beschnittenen, aber eben derjenigen Beschnittenen, denen nicht nur die Beschneidung, sondern auch der Glaube eigen ist, die auch in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams einhergehen. Freilich scheint bei dieser Fassung, welche der Zusammenhang geradezu erzwingt, beim ersten Anblick das zweite τοῖς, vor στοιχοῦσι irregulär zu sein, indem mit dem doppelten τοῖς dieselben Personen gemeint sind. Philippi, Meyer, Weiß und Andere meinen, man müsse diese „Nachlässigkeit", „Inconcinnität", „Incorrectheit" einfach anerkennen, doch dabei „bedenken, daß sich Negligenzen des Ausdrucks auch wohl bei den beredtesten und correctesten Schriftstellern finden". Ebrard fragt: „Soll denn nicht Paulus das Recht gehabt haben, auch einmal (wie jeder Mensch) eine kleine sprachliche Incorrectheit zu begehen?" Gewiß, Paulus war auch ein Mensch, hat aber den Römerbrief geschrieben als einer der heiligen Menschen Gottes, die getrieben waren von dem Heiligen Geist. Doch nicht nur weil wir an der Verbalinspiration festhalten, auch vom Standpunkt der Grammatik aus wagen wir es, mit Fritzsche, Godet und Andern, Paulus gegen den scheinbar so geringen Vorwurf einer kleinen sprachlichen Incorrectheit in Schutz zu nehmen. Die Wiederholung des τοῖς in diesem Fall entspricht ganz dem griechischen Sprachgebrauch. Es genügt hier, nur auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch zu verweisen. Winer bemerkt in seiner Grammatik § 19: „Haben aber solche durch καί verbundene Nomina gleiches Genus, so steht der

Artikel nicht — nämlich vor dem zweiten Nomen — wenn die verbundenen Nomina nur als Theile eines Ganzen oder Glieder einer Gemeinschaft betrachtet werden. Marc. 15, 1 *μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων.*" „Dagegen steht der Artikel in diesem Fall, wo nach dem ersten Nomen ein Genitiv folgt, das zweite also einer abgeschlossenen Gruppe beigefügt wird, 1 Cor. 1, 28; 5, 10." Und Schierlitz schreibt in seinem Lexikon: „Der Artikel steht — nämlich vor dem zweiten Nomen — wenn nach dem ersten Nomen ein Genitiv folgt, über welchen hinaus der Hauptartikel nicht fortwirken zu können scheint, wie 1 Cor. 1, 28; 5, 10." An der ersteren Stelle lesen wir *τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα*, beides von ein und denselben Personen; an der letzteren: *καὶ οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις ἢ ἅρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις*, hier sind Namen von Personen, die Einer Gruppe, den Sündern dieser Welt, zugehören, unter den Hauptartikel, das erste *τοῖς* befaßt, da aber das erste Nomen einen Genitiv bei sich hat, mit diesem zusammen „eine abgeschlossene Gruppe" bildet, so wird bei dem zweiten Nomen der Artikel wiederholt, der sonst fehlen würde, wie er bei dem dritten und vierten Nomen fehlt. Und so gilt diese Regel auch dann, wenn statt der Nomina irgend welche andere substantivirte Redetheile mit einander verbunden sind, und wenn dieselben statt durch *καί* oder *ἤ* mittelst *οὐ μόνον ἀλλὰ καί* mit einander verknüpft sind. Und so bildet eben in unserm Fall das *τοῖς ἐκ περιτομῆς* scil. *οὖσιν* gleichfalls einen complicirten Ausdruck, „eine abgeschlossene Gruppe", „hinter welcher der Hauptartikel nicht fortwirkt", hinter welcher also der Artikel wiederholt wird, obwohl weiterhin dieselben Personen beschrieben werden. Mit Recht citirt Fritzsche als Parallele auch Phil. 1, 29: *ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν, ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν.* Da sagt der Apostel von einer einheitlichen Gnadengabe *τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ*, die aber ein Doppeltes in sich faßt, *τὸ εἰς Χριστὸν πιστεύειν* und *τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν.* Es sind „zwei Theile eines Ganzen" genannt, die an sich ohne Artikel mit einander verbunden sein könnten, da aber das erste Glied kein einfacher, sondern ein zusammengesetzter Ausdruck ist, „eine abgeschlossene Gruppe", so wirkt der Artikel nicht fort, sondern wird vor dem zweiten Glied wiederholt. An unserer Stelle kommt noch der andere Umstand hinzu, daß die zweite Benennung der Beschnittenen ein Participium ist, *στοιχοῦσι*, und so findet auch die andere Regel hier ihre Anwendung: „Das Participium, welches selbständig ist und sich nicht auf ein Nomen oder Pronomen bezieht, hat

in den allermeisten Fällen den Artikel." Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 153. Zumal da dem Participium στοιχοῦσι eine so weitschichtige Näherbestimmung beigefügt ist, erschien es eines eigenen Artikels um so bedürftiger. Im Uebrigen entspricht es auch unserm deutschen Sprachgebrauch und Sprachgefühl, wenn wir in der Uebersetzung von Röm. 4, 12, indem wir den mit τοῖς eingeleiteten Satztheil relativisch wiedergeben, das dem τοῖς entsprechende „welche" vor dem zweiten, ausgedehnten Glied des Relativsatzes wiederholen, obwohl wir in beiden Gliedern ein und dieselben Personen beschreiben wollen.

So ist also Abraham der Vater der gläubigen Heiden und der gläubigen Juden, der Vater aller Gläubigen, „unser Vater", wie ihn auch Paulus nennt, indem er sich hier mit allen Gläubigen zusammenschließt. Hier ist offenbar Vaterschaft im geistlichen Sinn gemeint. Und die Meinung ist nicht, daß Abraham der Urheber des Glaubens der gläubigen Juden und Heiden sei, als ob die späteren Gläubigen ihren Glauben Abraham verdankten, sondern das tertium comparationis ist „dieselbe Beschaffenheit" (Luther), „die geistige Wesensähnlichkeit" (Weiß). Die Kinder haben die Art des Vaters. Und worin der Vater Abraham und seine Kinder einander gleichen, was sie gemein haben, das ist eben derselbe Glaube. Durch den Glauben wird jeder Heide und Jude ein Kind Abrahams. Alle gläubigen Heiden und Juden wandeln in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams, folgen dem Exempel seines Glaubens nach. So heißt es auch Gal. 3, 7: „So erkennet nun, daß die des Glaubens sind, das sind Abrahams Kinder." Das ist aber selbstverständlich der rechtfertigende Glaube. Durch den Glauben kommen Heiden und Juden, wie Luther sich einmal ausdrückt, mit Abraham auch „in die Gemeinschaft der Gerechtigkeit". Es wird auch ihnen, wie Abraham, die Gerechtigkeit zugerechnet. Luther schreibt: „So sind alle die, so Abrahams Exempel nach glauben, Abrahams Same und des Segens theilhaftig, sie seien Heiden oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene." St. Louiser Ausg. I, 1101. „Es müssen ihm (Abraham) von Gott Kinder gegeben werden von solcher Beschaffenheit, wie er selbst, der Vater, sie hatte. Er ist aber ein Vater des Glaubens, und daß er anfing gerecht und Gott wohlgefällig zu werden, das kam nicht daher, daß er Kinder zeugen konnte, nicht daß er die Beschneidung und das Gesetz hatte, sondern daß er Gott glaubte. Wer daher ein Kind des gläubigen Abraham sein will, der muß ebenfalls glauben, sonst ist er nicht ein Kind des erwählten, zu Gnaden angenommenen und gerecht-

fertigten Abraham." St. Louiser Ausg. IX, 314. Das ist also der neue Gedanke, der in diesem Abschnitt hervortritt. Es gibt eine große, heilige Familie auf Erden, an deren Spitze Abraham, der Glaubensvater, steht, das ist die Gemeinschaft aller Gläubigen aus Juden und Heiden, aller durch den Glauben gerechtfertigten Sünder. Die Väter, die Frommen vor Abraham gehörten natürlich auch schon dieser Gemeinschaft an. Der erste Gläubige war Adam. Indeß da die Schrift sonderlich den Glauben und die Rechtfertigung Abrahams markirt und herausstreicht, so gilt er gerade als der Vater und Ahnherr der Familie der Gläubigen. Abraham war leiblicher Weise der Stammvater, war auch der Beschneidung nach der Vater Israels, des alttestamentlichen Gottesvolks. Doch das eigentliche, wahre Volk Gottes, dem auch die gläubigen Israeliten zugehören, ist das Volk aller Gläubigen, das aus allen Völkern der Erde gesammelt ist. Und das ist nun ein tröstlicher, erhebender Gedanke für jeden einzelnen Gläubigen, daß er durch den Glauben, durch den er vor Gott gerecht geworden, auch ein Glied des wahren Gottesvolks geworden, in die große Familie der Kinder Abrahams, der Kinder Gottes auf Erden eingetreten ist.

Es leuchtet nunmehr auch ein, in welchem Sinn der mit εἰς eingeleitete Infinitivsatz V. 11b. 12 sich an das Vorhergehende anschließt. Das εἰς hat hier nicht ekbatische, sondern, wie immer, telische Bedeutung. In den vorhergehenden Sätzen V. 10. 11a hat der Apostel zwei Thatsachen aus der Geschichte Abrahams namhaft gemacht, welche auf die zwei in dem Zwecksatz erwähnten Thatsachen der Zukunft hinzielen, hindeuten. Damit, daß Abraham glaubte und gerechtfertigt wurde, als er noch nicht beschnitten war, und damit, daß Gott ihm später das Zeichen der Beschneidung gab als Siegel der Glaubensgerechtigkeit, die dann auch das Kennzeichen seiner leiblichen Nachkommen wurde, hat Gott es darauf abgesehen, hat darauf hingeblickt, hingewiesen, daß Abraham ein Vater der gläubigen Heiden und daß er auch ein Vater der Gläubigen aus der Beschneidung werden sollte, daß er dem Abraham einen geistlichen Samen aus Heiden und Juden erwecken wollte. Dieses Wunder der Gnade, das der Apostel und die Christen seiner Zeit vor Augen hatten, das auch wir noch vor Augen haben, die Kirche aller Gläubigen, diese große Gemeinschaft begnadigter, gerechtfertigter Sünder, die Sammlung der Kirche aus Israel und allen Völkern der Heiden ist schon in der von Gott gestalteten Geschichte Abrahams vorgebildet. Treffend bemerkt Theodoret: Ὁ γὰρ τῶν ὅλων θεὸς προειδὼς ὡς θεός, ὡς

ἕνα λαὸν ἐξ ἐθνῶν καὶ Ἰουδαίων ἀθροίσει, καὶ διὰ πίστεως αὐτοῖς τὴν σωτηρίαν παρέξει, ἐν τῷ πατριάρχῃ Ἀβραὰμ ἀμφότερα προδιέγραψε.

V. 13—16. Denn nicht durch das Gesetz ist die Verheißung dem Abraham oder seinem Samen geworden, daß er Erbe sei der Welt, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Denn wenn die aus dem Gesetz Erben sind, so ist der Glaube entleert und die Verheißung aufgehoben. Denn das Gesetz wirkt Zorn; denn wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung. Darum aus dem Glauben, damit nach Gnaden, auf daß fest sei die Verheißung dem ganzen Samen, nicht bloß dem aus dem Gesetz, sondern auch dem aus dem Glauben Abrahams, welcher ist ein Vater unser aller.

Nachdem der Apostel Abraham als den Vater aller Gläubigen aus Juden und Heiden hingestellt hat, schließt er Abraham und sein Geschlecht zusammen, indem er weiter bezeugt, daß nicht durch das Gesetz Abraham oder seinem Geschlecht die Verheißung geworden sei, daß er Erbe sei der Welt, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. V. 13. Unter dem Samen Abrahams ist hier nach dem Context die geistliche Nachkommenschaft Abrahams zu verstehen, die Kirche aller Gläubigen. Wenn es heißt *ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, so ist zu beachten, daß der Grieche und Lateiner in negativen Sätzen *ἤ* und aut setzt, wo in positiven Sätzen *καί* und et steht. Dem Abraham und seinem Samen ist also die Verheißung geworden, *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου*. Eben dieser Ausdruck markirt den Fortschritt der Rede. Wir haben hier nicht an die Verheißung zu denken, die im Folgenden citirt wird, daß Gott den Abraham zum Vater vieler Völker gesetzt habe, Gen. 17, 5. Denn die vielen Völker, die dem Abraham gegeben werden, deren Vater Abraham ist, sind eben jener Same, das Volk aller Gläubigen, das aus allen Völkern der Erde gesammelt wird. Und dieser Same, dieses Volk erscheint an unserer Stelle nicht als Object, sondern gleich Abraham als Empfänger der Verheißung. Wir beziehen vielmehr mit Calov, Fritzsche, Philippi, Meyer, Hofmann und Andern das, was Paulus hier schreibt, auf solche Gottesverheißungen, wie Gen. 12, 7; 13, 14. 15; 15, 18; 17, 8, in denen Abraham der Besitz des Landes Canaan zugesagt wurde. Das irdische Canaan war aber nur Unterpfand des bessern, vollkommenen Erbes, des himmlischen

Canaan. Abraham wartete auf eine Stadt, die einen Grund hat, welcher Baumeister und Schöpfer Gott ist, auf die Stadt Gottes droben. Hebr. 11, 10. Der *κόσμος*, welcher dem Abraham, wie auch seinem Samen verheißen ist, das ist *ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*, Hebr. 2, 5, die neue Erde und der neue Himmel, von dem Petrus schreibt, 2 Petr. 3, von dem auch schon Jesaias geweissagt hat. In dem Besitz und Genuß der zukünftigen Welt besteht die schließliche *σωτηρία*. Und nun kehrt der Apostel hervor, daß diese Verheißung dem Abraham und seinem Samen nicht durch das Gesetz geworden ist, als könnte man durch Erfüllung des Gesetzes das künftige Erbe, die Seligkeit erwerben, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Das wird durch die Geschichte Abrahams insofern bestätigt, als gerade dem gläubigen Abraham, der durch den Glauben gerecht geworden und der dann die Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit empfing, die Verheißung von dem Besitz Canaans und damit der zukünftigen Welt bekräftigt wurde. Wie Paulus schon bei Ankündigung des Themas des Römerbriefs, 1, 16. 17, die *δικαιοσύνη θεοῦ*, die im Evangelium offenbart wird, als Vorbedingung der *σωτηρία* hingestellt hatte, so kommt er auch jetzt wieder, wo er sein Hauptthema in extenso ausführt, auf das schließliche Ziel und den Endzweck der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu reden. Wer durch den Glauben vor Gott gerecht geworden, der wird dann auch die Welt erben, die Gott den Menschenkindern bereitet hat, die Welt Gottes, die verklärte Welt, darin eitel Gerechtigkeit wohnt.

Daß der Mensch nun und nimmermehr durch das Gesetz, durch Werke des Gesetzes selig werden kann, begründet der Apostel V. 14 damit, daß, wenn die aus dem Gesetz, *οἱ ἐκ νόμου*, das heißt, die nach dem Gesetz geartet sind, durch das Gesetz die Seligkeit erlangen wollen, Erben sind, der Glaube entleert und die Verheißung aufgehoben ist, *κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία*. Die Verheißung, die eben auf die künftige *κληρονομία* lautet, ist dann abgethan und damit der Glaube leer, inhaltslos geworden. Daß die Verheißung in dem gesetzten Fall dahinfällt, das hat wiederum darin seinen Grund, daß das Gesetz Zorn wirkt, V. 15, das heißt dem Menschen den Zorn Gottes, das Widerspiel der Seligkeit, zu Wege bringt. Denn „wo kein Gesetz, da ist auch keine Uebertretung", *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*. Dieser Satz, der sich gerade in dieser seiner negativen Form, „Ohne Gesetz keine Uebertretung", als allgemeine Sentenz gibt, schließt das *positive* Gegentheil in sich, daß das Gesetz immer Uebertretung mit sich bringt. Daß kein sündiger

Mensch das Gesetz erfüllen kann, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt, wie ja Paulus auch 3, 20 ausdrücklich bezeugt hat, daß durch des Gesetzes Werke kein Fleisch vor Gott gerecht wird. Das Gesetz hat also bei dem sündigen Menschen immer Uebertretung des Gesetzes zur Folge, die Uebertretung des Gesetzes aber erweckt den Zorn dessen, der das Gesetz gegeben hat. Der Gedankenzusammenhang bleibt übrigens ganz derselbe, auch wenn wir V. 15b der Lesart von א A B C folgen und statt des *γάρ* das metabatische *δέ* lesen: *οὗ δὲ οὐκ ἔστι νόμος* 2c.

„Darum", so heißt es V. 16 weiter, weil der Mensch durch das Gesetz die Seligkeit nicht erlangen kann, kommt das Erbe „aus dem Glauben, damit nach Gnaden". Zu *ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν* scil. *ἡ* ist *κληρονομία γίνεται* zu ergänzen. Denn um das Erbe handelt es sich in diesem Abschnitt, nicht um die Gerechtigkeit. Glaube und Gnade sind Correlata. Mit dem Einen ist das Andere gesetzt und gegeben. Der Glaube nimmt und faßt, was Gott aus Gnaden schenkt und verheißt. Wie der Mensch durch den Glauben, aus Gnaden gerecht wird, so wird er auch durch den Glauben, aus Gnaden selig. Und zu dem Zweck hat Gott aus Gnaden, ohne alle Rücksicht auf des Menschen Werk und Verhalten, die Verheißung des Erbes, der Seligkeit gegeben, damit dieselbe fest und gewiß sei, *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν*. Wäre sie irgendwie von dem Thun und Verhalten des Menschen abhängig, so wäre sie unsicher, weil auf des Menschen Thun kein Verlaß ist. Nun aber beruht sie allein in Gott und dem gnädigen Willen Gottes, Gott hat aus eitel Gnaden, frei, umsonst, bedingungslos Abraham und seinem Samen das Erbe verheißen, und so ist die Verheißung unfehlbar gewiß, und wir können uns im Glauben unbedingt auf dieselbe verlassen. Und zwar dem ganzen Samen ist die Verheißung fest und gewiß, nicht bloß dem aus dem Gesetz, *τῷ ἐκ τοῦ νόμου*, das heißt hier, der äußerlich vom Gesetz seine Art hat, der das Gesetz besitzt oder vom Gesetz herkommt, den gläubigen Juden, sondern auch dem aus dem Glauben Abrahams, der wie Abraham in der Vorhaut glaubt, den gläubigen Heiden.

Der Apostel bemerkt schließlich noch von Abraham: „welcher ist ein Vater unser aller" und kehrt damit zu dem zurück, was er V. 11. 12 von Abraham ausgesagt hat. Abraham der Vater aller Gläubigen, aus Juden und Heiden: das ist der Grundgedanke dieser ganzen Darlegung. Das hat Paulus V. 9—12 daraus erwiesen, daß alle Gläubigen den Glauben Abrahams theilen und, wie Abraham, durch den Glauben gerecht werden, und sodann in dem mit *γάρ* eingelei-

teten Abschnitt V. 13—16 aus dem andern Umstand, daß alle Gläubigen, wie Abraham, durch den Glauben auch das Erbe, die Seligkeit erlangen.

V. 17—22. **Wie denn geschrieben steht: Ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt, vor dem Gott, vor dem er glaubte, der da lebendig macht die Todten und rufet das, was nicht ist, daß es sei; welcher wider Hoffnung auf Hoffnung glaubte, auf daß er würde ein Vater vieler Völker, nach dem, das da gesagt war: Also wird dein Same sein; und indem er nicht schwach wurde im Glauben, beachtete er nicht seinen eigenen schon erstorbenen Leib, indem er etwa hundertjährig war, und die Erstorbenheit des Mutterschoßes Sarahs; vielmehr im Hinblick auf die Verheißung Gottes zweifelte er nicht im Unglauben, sondern wurde stark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab und überzeugt war, daß was er verheißen hat, er auch mächtig ist, zu thun. Darum wurde es ihm auch zur Gerechtigkeit gerechnet.**

Daß Abraham unser aller Vater ist, der Vater aller Gläubigen, V. 16, steht im Einklang mit einem Schriftwort, welches sich eben damit erfüllt hat. Der Apostel citirt V. 17a Gen. 17, 5: כִּי אַב הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ, *ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*, „Ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt“. Hierzu bemerkt Chrysostomus treffend: *οὐ κατὰ φυσικὴν συγγένειαν, ἀλλὰ κατ' οἰκείωσιν πίστεως.... ὁ γὰρ τύπος τῆς ἐκείνου πίστεως πάντας ἡμᾶς υἱοὺς ποιεῖ τοῦ Ἀβραάμ.* Und nicht nur nach der Deutung des Apostels, wie allgemein zugestanden wird, sondern auch nach dem Urtext selbst ist unter der Menge der Völker die geistliche Nachkommenschaft Abrahams zu verstehen, die gläubigen Kinder Abrahams aus Israel und den vielen Völkern der Heiden. Denn außer Israel stammten nur wenige Völker leiblicher Weise von Abraham ab. Die erste und vornehmste Verheißung, die Abraham empfing und die sich dann durch die späteren Verheißungen hindurchzog, daß durch Abraham alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, Gen. 12, 3, stellt solche Aussprüche, wie Gen. 15, 5: „Also wird dein Same sein“, und den vorliegenden, Gen. 17, 5, ins rechte Licht. Es heißt V. 17 weiter: *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ.* Die Lesart *ἐπίστευσας*, die sich nur in etlichen stark interpolirten codices und bei wenigen Uebersetzern und Vätern findet,

verräth sich selbst deutlich genug als eine Correctur, durch die man den scheinbar schroffen Uebergang von der zweiten zur dritten Person beseitigen wollte. *κατέναντι* bedeutet gleich dem classischen *κατεναντίον* coram, „vor", „gegenüber", „angesichts". Der griechische Satz enthält eine Attraction, und diese ist aufzulösen: *κατέναντι τοῦ θεοῦ κατέναντι οὗ ἐπίστευσε,* und nicht *ᾧ ἐπίστευσε,* was der gewöhnlichen griechischen Attractionsweise zuwiderlaufen würde. Man hat also zu übersetzen: „vor dem Gott, vor welchem er glaubte". Diesen Satz darf man aber nicht, wie vielfach geschieht, an *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν* V. 16 anschließen und dann das alttestamentliche Citat V. 17a als Parenthese behandeln. Denn in der Gegenwart, seit den Tagen Pauli ist Abraham unser aller Vater, der Vater aller Gläubigen der Wirklichkeit nach. Zu seinen Lebzeiten hingegen war Abraham nur erst vor Gott, in Gottes Augen der Vater vieler gläubigen-Kinder, der Vater vieler Völker. Als er jene Verheißung empfing, stand er noch allein mit seinem Glauben, da war ihm auch noch nicht einmal der Sohn der Verheißung geboren. Der Gedankenconnex fordert daher die Verbindung des Relativsatzes *κατέναντι οὗ* mit dem unmittelbar vorhergehenden alttestamentlichen Citat. Wir nehmen aus dem *τέθεικά σε* mit Philippi, Godet und Andern eine Ergänzung heraus, wie die: „und so war er gesetzt", „und so stand er" — vor Gott, als ein Vater vieler Völker. Diese Construction, diesen Wechsel der Person rechtfertigt schon Bengel mit der Bemerkung: Constructio, *τέθεικά σε, κατέναντι — θεοῦ,* similis est illi: *ἵνα εἰδῆτε, ἆρον* Matth. 9, 6; conf. Rom. 15, 3. Act. 1, 4. Es ist dies eine ganz natürliche Fortsetzung der Rede, indem der Apostel an das Schriftwort, in welchem Abraham angeredet ist, unmittelbar eine erklärende Aussage, in welcher er von Abraham nur in der dritten Person reden konnte, anschließen wollte. Und vor Gott, welcher Abraham erschienen war und vor welchem derselbe da stand als der Vater vieler Völker, hat Abraham auch geglaubt.

Der Nachdruck liegt aber nun auf der Näherbestimmung von *θεοῦ: τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα,* „der da lebendig macht die Todten und rufet das, was nicht ist, daß es sei". Der Ausdruck „der da die Todten lebendig macht" wird von vielen Auslegern nur als allgemeines Characteristicum Gottes des Allmächtigen gefaßt, nach 1 Sam. 2, 6; Deut. 32, 39, indem man darin etwa zugleich eine Hindeutung auf die Neubelebung der erstorbenen Zeugungskräfte Abrahams erblickt, deren indessen erst im Folgenden gedacht wird und an welche die Hörer und Leser des

Briefs bei V. 17 noch nicht denken konnten. Offenbar enthalten beide Attribute, die der Apostel Gott beilegt, Gewähr dafür, daß Gott dem Abraham seine Verheißung auch erfüllen, Abraham wirklich zu dem machen könne und werde, wofür er ihn damals schon ansah, zum Vater vieler Völker. Dann aber erscheint es als das Angemessenste, daß wir mit Origenes, Anselm, Schrader, Olshausen, Ewald annehmen, daß Paulus eben die Umwandlung der vielen Völker in Kinder Abrahams, Kinder Gottes als Todtenerweckung betrachtete, wie er denn auch Eph. 2, 4 ff.; Col. 2, 13 die Bekehrung der Heiden als Lebendigmachung aus dem Tod, dem Sündentod, als Auferweckung beschreibt. Auch das zweite Attribut *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* wird von den Auslegern verschieden erklärt. Folgende drei Auffassungen kommen hier in Betracht. Benecke, Weiß, Godet, Hofmann, Luthardt übersetzen *καλεῖν* mit „heißen", „nennen", „der das Nichtseiende nennt, wie Seiendes" und verstehen den Satz dahin, daß Gott dem Abraham von einer zahlreichen Nachkommenschaft geredet, dieselbe mit Namen genannt habe, als wäre sie schon damals vorhanden gewesen, und sehen darin einen Erweis der Allwissenheit Gottes. Aber nicht sowohl in der Allwissenheit, als vielmehr in der Allmacht Gottes lag ja die Bürgschaft für die Erfüllung der Verheißung. Meyer, Rückert, Philippi nehmen *καλεῖν* im Sinn von „gebieten". „*Καλεῖν* wie קָרָא, bezeichnet den verfügenden Ruf des Gebieters, welchen er an das von ihm Beherrschte ergehen ließ. Vgl. Ps. 50, 1; Jes. 40, 26." Meyer. „Aber in dieser Stelle (V. 17) verfügt ja Gott nichts über den Samen." Weiß. Den Vorzug verdient, schon wegen der Parallele zwischen *καλοῦντος* und *ζωοποιοῦντος*, die dritte Deutung, welche von Reiche, Köllner, Tholuck, De Wette, Bisping, Delitzsch, von Luther und den meisten alten Auslegern vertreten und vertheidigt wird, daß man *καλεῖν* auf den schaffenden Ruf Gottes, die Schöpferwirksamkeit Gottes bezieht. Vgl. Jes. 41, 4: „Wer thut es und macht es und rufet allen Menschen nach einander von Anfang her? — קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ. Ich bin's, der HErr, beide der Erste und der Letzte." Jes. 48, 13: „Meine Hand hat den Erdboden gegründet, und meine rechte Hand hat den Himmel umspannt, ich rufe ihnen zu (קֹרֵא אֲנִי אֲלֵיהֶם), so stehen sie allesammt da." Gott ruft das, was nicht ist, *τὰ μὴ ὄντα* nicht wesentlich verschieden von *τὰ οὐκ ὄντα*, zu Seiendem, *ὡς ὄντα*. Dieses zweite *ὄντα* ist Accusativ der Wirkung oder des Products. Vgl. 1 Thess. 3, 13: *εἰς τὸ στηρίξαι τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ*. 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 3, 6. 1 Thess. 5, 23. Winer, § 66, 3. Das *ὡς* vor *ὄντα* ist nicht störend, vielmehr recht

passend, indem es verhütet, daß man zweimal hinter einander *ὄντα* liest, und bedeutet nicht „wie", sondern „als". Gott ruft das Nichtseiende als Seiendes, daß es als solches, als Seiendes dasteht. Grimm: „*ὡς* refertur ita ad alicujus personae s. rei s. actionis qualitatem, ut sit i. q. talis qualis; ut is qui sim . . . *τινὰ ὥς τινα, τὶ ὥς τι* post verba aestimandi, cognoscendi, declarandi, ut post *λογίζειν*, *λογίζεσθαι*, Rom. 8, 36; 1 Cor. 4, 1; 2 Cor. 10, 2; *ἡγεῖσθαι* 2 Thess. 3, 15; *ἔχειν* Matth. 14, 5; *ἀποδεικνύναι* 1 Cor. 4, 9; *παραβάλλειν* Marc. 4, 31; *διαβάλλειν* Luc. 16, 1; *ἐλέγχειν* Jac. 2, 9; *εὑρίσκειν* Phil. 2, 7. Die Bekehrung der Heiden, auf welche auch dieses zweite Attribut hindeutet, faßt Paulus auch sonst, z. B. Eph. 2, 10, als einen Schöpferact Gottes. Das ist also die Meinung des Apostels: Abraham steht, da er noch allein ist, doch vor Gott schon da und wird von Gott erklärt als der Vater vieler Völker, und der Gott, welcher die Todten lebendig macht und dem ruft, was nicht ist, daß es sei, wird seiner Zeit auch gewiß die in Sünden todte Heidenwelt zu einem neuen Leben erwecken und die noch nicht vorhandenen Abrahamskinder durch sein kräftiges, schöpferisches Wort ins Dasein rufen. Und eben hierauf ging auch der Glaube Abrahams. Abraham hat vor Gott geglaubt. Er hat durchweg Gott gegenüber sich so verhalten, daß er dem glaubte, was Gott ihm sagte und versprach. Er hat schon Gen. 15, 6, nachdem Gott zu ihm gesagt: „Also wird dein Same sein", das Zeugniß, daß er dem HErrn glaubte. Und so nahm er auch die andere, ähnliche Verheißung, die ihn zum Vater vieler Völker machte, im Glauben hin. Das Hauptobject des Glaubens Abrahams, wie der Verheißung Gottes, war, wie wir schon zu 4, 3 bemerkt haben, Christus und das Heil in Christo. Mit dieser Verheißung hing aber die andere, daß durch Abraham alle Geschlechter der Erde gesegnet werden, daß viele dem Abraham gleich gesinnte Kinder aus allen Völkern des Heils in Christo theilhaftig werden sollten, eng zusammen. Und daß Abraham auch dieses Letztere glaubte, dem Gott glaubte, der die Todten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft, ist von Belang zur Characterisirung des Glaubens Abrahams, zeigt recht deutlich die Art seines Glaubens. Und so beginnt schon mit den Worten *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ* die Entfaltung des Hauptgedankens dieses neuen Abschnitts, den Calov zutreffend mit den Worten wiedergibt: Certum est, tradere hic apostolum descriptionem illius verae et vivae fidei, per quam justificari nos hactenus docuit. Auch Weiß betont, „daß schon hier (V. 17) die Erörterung

ihren Schwerpunkt in der Schilderung des Abrahamitischen Glaubens hat".

Der Glaube Abrahams wird V. 18 mit den Worten *ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* näher characterisirt. Abraham hat geglaubt wider Hoffnung, das heißt, wo nach menschlicher Berechnung und nach dem Lauf der Natur nichts zu hoffen war, indem jene Verheißung der zahllosen Nachkommenschaft der natürlichen Entwicklung der Dinge widersprach, und auf Hoffnung, das heißt nicht „auf Grund der Hoffnung", sondern „auf Hoffnung hin", indem er sich mit sehnlichem Verlangen nach dem verheißenen Gut ausstreckte. Daß *ἐπί* cum dativo auch de consilio et fine gebraucht wird, beweisen die von Grimm hierfür angeführten Schriftstellen: Gal. 5, 13; 1 Theſſ. 4, 7; Eph. 2, 10; Phil. 4, 10. Der Glaube Abrahams wird hier unter den Gesichtspunkt der Hoffnung gestellt, da ja der Glaube der alttestamentlichen Frommen sich auf zukünftige Dinge und Güter erstreckte. Die Näherbestimmung *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν* fassen wir nicht als Object des Glaubens Abrahams, weil *πιστεύειν εἰς* sonst nirgends mit dem Infinitiv construirt wird und der Gegenstand, auf den Abrahams Glaube gerichtet war, sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt, sondern mit Luther und andern älteren Auslegern, mit Rückert, Tholuck, Philippi, Meyer, Luthardt in teleologischem Sinn, wie das *εἰς τὸ γενέσθαι* etc. V. 11, übersetzen also: „auf daß er würde ein Vater vieler Völker". Calov: *εἰς τὸ γενέσθαι* etc. significat finem fidei, ratione directionis divinae, quia Deus fidem operatus est insignem in corde Abrahami, ut in spem etiam contra spem crederet, quo evaderet ipse ac constitueretur divinitus pater omnium credentium, ut hic omnibus gentibus exemplo praeiret, ut non male hic Grotius. Gott hatte es mit jenem Glauben Abrahams, der ja sein Werk war, darauf abgesehen, daß er der Vater vieler Völker werden sollte. Viele Völker sollten in den Fußstapfen des hier geschilderten Glaubens Abrahams wandeln und eben dadurch Abrahams Kinder werden. Und so ist es ein Characteristicum aller Gläubigen, daß sie wider Hoffnung auf Hoffnung glauben. Der christliche Glaube geht stracks wider die Natur und die Vernunft. Die Schlußworte des 18. Verses *κατὰ τὸ εἰρημένον: Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*, „gemäß dem, das zu ihm gesagt war: Also wird dein Same sein" beziehen wir naturgemäß auf das unmittelbar Vorhergegangene. Daß Abraham ein Vater vieler Völker werden sollte (Gen. 17, 6), steht auch im Einklang mit dem Gotteswort, das er schon früher gehört hatte, Gen. 15, 5: „Also

soll dein Same sein", das heißt: so zahlreich und zahllos, wie die Sterne des Himmels.

Es folgt V. 19—21 eine weitere Aussage über den Glauben Abrahams, welche sich an das ὃς . . . ἐπίστευσεν V. 18 anschließt, freilich nur lose, so daß wir nicht nöthig haben, in der deutschen Uebersetzung die Relativconstruction fortzusetzen: *καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας, εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθείς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.* Expolitio est jam dictorum, in qua fidem et fidei Abrahami naturam et incrementum egregie depingit nobisque commendat, atque circumstantia personae et rei, quis et qualis ejus fides fuerit. Körner. Zunächst müssen wir uns über die richtige Lesart und Construction dieses Satzgefüges orientiren. Es ist unwesentlich und für den Sinn der apostolischen Aussage von keinerlei Belang, ob man vor *νενεκρωμένον* das *ἤδη* liest oder nicht, sowie ob man das *καί* vor *πληροφορηθείς* liest oder streicht. Hingegen verdient das *οὐ* vor *κατενόησε* besondere Beachtung. D E F G K L lesen dieses *οὐ*, während es in א A B C fehlt. Den letzteren Zeugen folgend fassen Weiß, Hofmann, Luthardt, Godet, Ebrard und Andere *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησε* als Einen Begriff, in dem Sinn, daß Abraham ohne Glaubensschwäche seine und seines Weibes Erstorbenheit angesehen habe, und nehmen das folgende *δέ* als *δὲ μεταβατικόν* oder im steigernden Sinn. Wir behalten mit den meisten Auslegern das *οὐ* bei, welches vielleicht, wie Philippi und Meyer vermuthen, von einem Abschreiber aus dem Grund weggelassen wurde, weil es dem Gen. 17, 17 Berichteten zu widersprechen schien. Denn das gegensätzliche Verhältniß, in welchem V. 19 und V. 20 augenscheinlich zu einander stehen, fordert eine Negation vor dem verbum finitum des 19. Verses. Dem *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει* V. 19 ist offenbar *ἐδυναμώθη τῇ πίστει* V. 20, der Beachtung der Erstorbenheit des Leibes V. 19, die eben negirt wird, der Hinblick auf die Verheißung Gottes V. 20 entgegengesetzt. Diesem Gegensatz schaltet der Apostel aber, um den Glauben Abrahams um so größer und bewundernswerther erscheinen zu lassen, einen andern Gegensatz ein, indem er dem *ἐδυναμώθη τῇ πίστει* V. 20 die Worte voranschickt *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλά.* Hierbei ist zu beachten, daß der erste Gegensatz mit *δέ* eingeführt wird, welches in solcher Verbindung potius, „wohl aber", „hingegen", „vielmehr" bedeutet, indem hier hervor-

gehoben wird, daß statt des V. 19 Negirten vielmehr das V. 20 Genannte bei Abraham statthatte; der zweite hingegen mit ἀλλά, sed, „sondern“, indem der Glaube, πίστις, das stricte oppositum bildet zu dem Unglauben, ἀπιστία. Aehnlich hat schon Fritzsche construirt: Ac genuinum esse οὐ, vocabula δέ oppositionem inferens v. 20 docet, quod ne librarios quidem praeterisset, si P. simplici oppositione contentus scripsisset: καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει οὐ κατενόησε ... Σάῤῥας, ἐνεδυναμώθη δὲ τῇ πίστει, δούς etc. Sed quo magis firma Abrahami fides exaggeraretur, novam v. 20 oppositionem illi (v. 19) annectere maluit: εἰς δὲ τ. ε. τ. ϑ. οὐ διεκρίϑη τ. α., ἀλλ' ἐδυναμώϑη τ. π. Wir übersetzen demnach: „und indem er nicht schwach wurde im Glauben, beachtete er nicht seinen eigenen schon erstorbenen Leib, indem er etwa hundertjährig war, und die Erstorbenheit des Mutterschoßes Sarahs; vielmehr im Hinblick auf die Verheißung Gottes zweifelte er nicht im Unglauben, sondern wurde stark im Glauben, indem er Gott die Ehre gab und überzeugt war, daß was er verheißen hat, er auch mächtig ist, zu thun“.

Nach dieser nöthigen formellen Erörterung besehen wir näher die einzelnen Aussagen des vorliegenden Passus. Der Apostel beschreibt also den Glauben Abrahams erst negativ, verneint, daß derselbe schwach wurde im Glauben, daß er seine und seines Weibes leibliche Erstorbenheit beachtete. Er nimmt hier Bezug auf das Gen. 17 Berichtete. Als Abraham fast hundertjährig, als er 99 und sein Weib Sarah 90 Jahre alt war, als er bereits die Zeugungskraft, Sarah die Empfängnißkraft verloren hatte, gab ihm Gott jene Verheißung: „Ich habe dich gesetzt zu einem Vater vieler Völker.“ Und er sagte ihm ferner zu, daß er ihm von Sarah einen Sohn geben wolle. Gen. 17, 16. Beide Zusagen standen in engem Zusammenhang. Durch Sarahs Sohn Isaak sollte Abraham zunächst eine zahlreiche leibliche Nachkommenschaft und so auch den Einen Samen, Christum, und durch diesen den zahllosen geistlichen Samen gewinnen. Daß Abraham und Sarah in ihrem hohen Alter noch Vater und Mutter werden sollten, das schien freilich unglaublich, das ging gegen alle menschliche Erwartung und stracks wider den Lauf der Natur. Es wäre nicht zu verwundern gewesen, wenn Abraham da im Glauben schwach, an Gottes Verheißung irre geworden wäre. Aber nein, er wurde nicht schwach im Glauben und bekundete das damit, daß er seinen und der Sarah erstorbenen Leib nicht beachtete: „indem er nicht schwach wurde im Glauben, beachtete er nicht“ 2c., μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει οὐ κατενόησε etc. V. 19. Der Dativ τῇ πίστει ist der

Dativ der Relation. *Κατανοεῖν* fassen diejenigen Ausleger, welche das *οὐ* aus dem Text streichen, im Sinn von „ansehen“, „gewahren“, indem sie den Nachdruck auf die vorhergehende Näherbestimmung legen und die Worte dahin erklären, daß Abraham, ohne im Glauben schwach zu werden, seinen und der Sarah erstorbenen Leib ansah. Aber *κατανοεῖν* bedeutet auch „die Aufmerksamkeit auf etwas heften“, oculos mentemque in re defigere (Fritzsche), etwas „beachten“. Luc. 12, 24; Hebr. 3, 1; 10, 24 hat Luther treffend den Ausdruck mit „wahrnehmen“ wiedergegeben: „Nehmet wahr der Raben“, „Nehmet wahr des Apostels und Hohenpriesters“, „Laßt uns unter einander unser selbst wahrnehmen“. Und das ist der Sinn des Worts auch an unserer Stelle. Und nun betont der Apostel, daß Abraham seine und seines Weibes Leibesbeschaffenheit nicht beachtete. Er hatte nicht Acht auf das, blieb mit seinen Gedanken nicht an dem hangen, rechnete nicht mit dem, was vor Augen lag, was er fühlte und empfand, seine leibliche Schwäche, setzte Natur, Vernunft, Gefühl, Empfindung ganz aus den Augen und zeigte eben damit, daß er im Glauben nicht schwach wurde.

Aber wie? Stimmt denn das Urtheil Pauli über Abraham mit dem, was wir Gen. 17, 17 lesen? Da heißt es: „Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte, und sprach in seinem Herzen: Soll mir, hundert Jahr alt, ein Kind geboren werden, und Sarah, neunzig Jahr alt, gebären?“ War das nicht eine Frage des Zweifels? Dies meinen die meisten Ausleger und bemerken dann, daß Abraham dem Zweifel nicht lange Raum gegeben, sondern die Glaubensschwachheit bald überwunden habe. Doch so gewiß dies ist, daß es im Leben aller Gläubigen noch durch viel Glaubensschwankungen hindurchgeht, und daß auch Abraham mitunter im Glauben schwach wurde, z. B. als er auf das Begehr Sarahs Hagar zum Weibe nahm, so wäre es doch befremdend, wenn der Apostel gerade in einem solchen Fall, wo das Alte Testament eine Glaubensschwäche Abrahams verzeichnet, Abraham nachgerühmt hätte, daß er nicht schwach wurde im Glauben. Wir halten dafür, daß Luther Recht hat, wenn er Gen. 17, 17 also exegesirt: „Solches sind keineswegs Worte Eines, der da zweifelt, sondern der sich verwundert und vor Freude hüpft; wie denn auch das Lachen ein Anzeichen ist überschwänglicher Freude im Herzen. . . . Denn hier läßt Abraham aus den Augen und seinem Herzen den Sohn Ismael, den er bisher so gar zärtlich und lieb, als auf dem die Hoffnung des Segens stünde, gehalten hat. Er vergißt dazu seines erstorbenen Leibes und seiner alten Sarah, die nun alle Tage

auf der Grube ging, und sieht gewißlich, daß er aus ihr noch einen Erben haben soll. Darum lacht und frohlockt er, und wird auch hernach aus demselben Lachen und unaussprechlicher geistlicher Freude dem Kinde ein Name gegeben und Isaak genannt, zum ewigen Gedächtniß und Wahrzeichen so eines schönen, beständigen und gewissen Glaubens, daraus der heilige Mann, da solch Wort von Gott kaum ausgesagt ist, so voll großer Freude wird." St. Louiser Ausg. I, 1103. 1104.

Es wird nun V. 20 die positive Seite hervorgekehrt. Statt im Glauben schwach zu werden, wurde Abraham vielmehr stark im Glauben, und zwar εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ, quod attinet ad promissionem Dei, oder noch genauer und schärfer: „im Hinblick auf die Verheißung Gottes". Er wendete seine Augen ab von seinem eigenen erstorbenen Leib und der Erstorbenheit des Mutterschoßes der Sarah und richtete dagegen seinen Blick, seinen Glaubensblick stracks und unverwandt auf die Verheißung Gottes. Es war Gottes Verheißung, Gott hatte ihm jene unglaublichen Dinge verheißen, und indem er sich in Gottes Wort und Verheißung versenkte, wurde Gottes Kraft in ihm mächtig, und so wurde er stark im Glauben. Dieser Gedanke wird durch die eingeschobene Antithese: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ noch verstärkt. Das διακρίνεσθαι stellt den Zweifel als Schwankung, als einen innern Gedankenstreit dar. Den Dativ τῇ ἀπιστίᾳ fassen wir nicht instrumental, sondern wie das doppelte τῇ πίστει als dativus relationis. Der Unglaube ist der generellere Begriff, und der äußert sich speciell darin, daß man das bezweifelt, was Gott gesagt und verheißen hat. Aber das war eben bei Abraham nicht der Fall, derselbe zweifelte nicht im Unglauben. Was er vor Augen sah, fühlte und empfand, war allerdings geeignet, zweifelnde Gedanken in ihm zu erwecken, aber er gab solchen Gedanken nicht Raum, und so gewann Gottes Wort und Verheißung immer mehr Raum in seinem Herzen, und so erstarkte er im Glauben. Daß die hier, V. 20, vorliegende Aussage so allgemein gehalten ist, insonderheit was vom Erstarken, also vom Wachsthum des Glaubens Abrahams gesagt ist, deutet darauf, daß der Apostel hier nicht mehr ausschließlich jenen Einen, Gen. 17 berichteten Glaubensact im Sinn hat, sondern überhaupt den Habitus des Glaubensvaters Abraham kennzeichnen will.

Ja, Abraham ist der Vater unser aller. Und so hat auch der Glaube aller Gläubigen aller Zeiten dieselbe Natur und Beschaffenheit, wie der Glaube Abrahams. Abraham ist nach Gottes Bestimmung der Prototyp des Glaubens. Wir können und sollen an seinem

Exempel des Näheren lernen, wie der rechtfertigende, seligmachende Glaube eigentlich geartet, welches, wie Luther sagt, des Glaubens eigenes Werk ist. Der rechte Glaube, und wir können nun auch sagen, der christliche Glaube sieht von dem ab, was vor Augen liegt, von der eigenen Person, von der eigenen Schwachheit und Gebrechlichkeit, und das heißt, auf uns angewandt, von der eigenen Sündhaftigkeit und Verderbtheit, und sieht allein auf Gottes Verheißung, die für uns noch wesentlich denselben Inhalt hat, wie für Abraham, das ist Christus und das Heil in Christo. Der Glaube rechnet nicht mit dem, was man um sich her und an sich selber wahrnimmt, was man in seinem eigenen Herzen fühlt und empfindet, geht vielmehr aus sich selber heraus, geht und blickt auf das, was außer und über ihm ist, auf die Verheißung Gottes, die außer uns ewig fest steht. Glaube und Verheißung sind, wie unser Bekenntniß öfter hervorhebt, correlata. In der Apologie heißt es einmal: „Denn allein der Glaube im Herzen siehet auf Gottes Verheißung.“ Luther schreibt: Atque haec est ratio, cur nostra theologia sit certa, quia rapit nos e conspectu nostro et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, seu persona, seu operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, hoc est promissione et veritate Dei, quae fallere non potest. Vgl. Ad Galatas, Erl. Ausg. II, 161—181. Wie steht es denn mit uns Christen, wie äußert sich unser Glaubensleben? Wenn wir auf uns selber sehen, in unser Herz und Leben hineinsehen, da finden wir noch gar viel Sünde, Verkehrtheit, Ungerechtigkeit und fühlen oft im Herzen und Gewissen noch Schrecken des Todes und der Verdammniß, und da will es uns wohl unglaublich und unmöglich erscheinen, daß Gott uns gnädig sein und selig machen sollte. Many find it far harder to believe, that God can love them, notwithstanding their sinfulness, than the hundred-years-old patriarch did to believe that he should be the father of many nations. Hodge. Aber wir lassen uns nun hierdurch nicht beirren, überwinden die Zweifel, die aus dem natürlichen Herzen aufsteigen, hören nicht auf die Stimme unseres eigenen Herzens und Gewissens, sondern hören allein auf die Stimme von oben, auf die Verheißung Gottes, die uns in Christo Heil, Gnade, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit zusagt, und wissen, was Gottes Wort uns sagt, das ist die Wahrheit, das ist fester und gewisser, als was uns unser eigenes Herz sagt. Und je länger und anhaltender wir Herz, Sinnen und Gedanken in Gottes Wort und Verheißung versenken und vertiefen, desto mehr erstarken wir im Glauben und werden so voll des Worts und der

Gnade Gottes. Das ist der Habitus der Gläubigen. Damit sind selbstverständlich vorübergehende Glaubensschwankungen nicht ausgeschlossen. Aber wenn wir einmal im Glauben schwach werden wollen und schwach geworden sind, Ein Blick auf Gottes Verheißung hebt uns wieder empor, reißt uns aus uns selber heraus und versetzt uns wieder in unser Element, und das ist eben Gottes Wort und Verheißung.

Der Participialsatz V. 20b und V. 21, *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ* ꝛc., „indem er Gott die Ehre gab“ ꝛc., bringt zu dem Vorhergesagten nichts Neues hinzu, kein neues Moment des Glaubens, sondern benennt, was mit dem vorher geschilderten Glauben Abrahams eo ipso geschah. Eben damit, daß Abraham stracks die Verheißung Gottes ansah, gab er Gott die Ehre. Und das gilt allgemein. Der rechte Glaube gibt Gott die Ehre. Der Mensch gibt Gott die Ehre, wenn er Gott als den, der er ist, erkennt, anerkennt, preist, und auch mit der That anerkennt. Der Mensch als Creatur Gottes gibt Gott die Ehre, indem er ihn als den allmächtigen und allgütigen Schöpfer erkennt und anerkennt, ihm für seine Wohlthaten dankt und dann auch ihn als HErrn und Gebieter seines Lebens anerkennt, das *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* erfüllt, welches schon in der Schöpfung in sein Herz eingeschrieben ist. Der Mensch gibt Gott die Ehre, wenn er in den Schranken einhergeht, die der Schöpfer seinem Geschöpf gezogen hat, und nach Gottes Willen und Gebot handelt und wandelt. Diese schuldige Ehre haben die Menschen Gott entzogen, wie der Apostel im ersten Capitel unsers Briefes nachgewiesen hat. Und in diesem Sinn hat man vielfach auch an unserer Stelle das *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* gefaßt und gemeint, um mit Hofmann zu reden, daß Abraham mit seinem Glauben die wesentlichste Pflicht des Geschöpfs gegen den Schöpfer erfüllt habe. Dann erscheint der Glaube Abrahams und der Glaube überhaupt wesentlich als Gehorsam gegen Gott und Gottes Gebot, als Gesetzeserfüllung. Aber mit dieser Deutung wird der Nerv des Glaubens durchschnitten. Wir befinden uns hier, Röm. 4, doch wahrlich nicht auf dem Gebiet der Schöpfung und des Gesetzes, sondern im Bereich der Erlösung und des Evangeliums. Was hier, Röm. 4, 20, „Gott die Ehre geben“ bedeutet, ersieht man aus dem Zusammenhang. Daß Abrahams Glaube einzig und allein auf die Verheißung Gottes gerichtet war, eben damit hat er, wie wir schon oben bemerkt haben, Gott geehrt, und diese Beziehung des Glaubens zur Verheißung wird durch die folgenden Worte *πληροφορηθείς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι* noch weiter ins Licht ge-

stellt, welche also zur Erklärung des ersten Theils des Participialsatzes dienen, gleich viel, ob man vor *πληροφορηθείς καί* liest oder nicht. Abraham war überzeugt, genauer: fest und voll davon überzeugt, daß Gott, was er ihm verheißen, auch thun könne, daß er ihn zum Vater vieler Völker machen, durch seinen Samen allen Geschlechtern der Erde das Heil bereiten könne und werde. Er hatte unbedingtes Zutrauen zu der Macht und Gnade Gottes, durch welche die Erfüllung der Verheißung verbürgt war. Und das ist der Glaube überhaupt: *πληροφορία*, feste Ueberzeugung, Gewißheit, von Gott selbst gewirkte Gewißheit. Wer glaubt, traut Gott zu, daß er trotz seines eigenen Unwerths und Unvermögens ihm das wirklich schenken werde, was er ihm in Christo zugesagt hat, Gerechtigkeit, Leben, Seligkeit. „Darum der Glaube, welcher vor Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten rc. (das wissen die Teufel auch), sondern ist die Gewißheit oder das gewisse starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den einigen Mittler Christum." Apologie. Müller, Symb. B. S. 95. Calov bemerkt zu Röm. 4, 21: Non persuasionem tantum, sed firmam fiduciam *τὸ πληροφορεῖσθαι* infert, cum quis quasi plenis velis fiducia sua fertur ad eam rem, qua confidit, metaphora a navibus desumpta, nec cum Vulgata reddente plenissime sciens et Papistis referendum ad intellectum, sed ad voluntatem potius ac cor. . . . Rectissime dicitur nomen fidei in evangeliis, cum ei tribuitur salus aut consecutio omnium, quae volumus, complecti utrumque, nempe et assensum illum firmum in credendis de Deo et Christo, et fiduciam ex illius omnipotente bonitate conceptam. Er citirt noch, was Flacius einmal über Luther sagt: Saepe cum piae memoriae D. Martinum Lutherum plena in Deum fiducia, laetaque et erecta fronte in templum vadentem intuitus sum, ejusque actiones plane ipso Elia dignas perpendi, visus mihi sum illam longe maximam navim (quam illi Galeonem vocant) omnibus velis vento inflatis contra hostes pergentem cernere. Und eben mit solchem zuversichtlichen, siegesgewissen Glauben gibt der Mensch Gott die Ehre. Er erkennt ihn damit als den an, als der er sich in Christo, im Evangelium offenbart hat, als den allmächtigen und gnädigen Erlöser und Seligmacher der sündigen Menschen. Wer Gott und seiner Verheißung fest vertraut, der ehrt Gott, nicht indem er mit seinem Thun und Wirken Gottes Ehre be-

fördert, sondern indem er auf alles eigene Werk verzichtet, aus sich selber herausgeht, Gott allein hier walten, schaffen und wirken läßt und nur einfältig das hinnimmt, was Gott ihm verheißt, gibt und darreicht. „Und sollte wahrlich Jedermann sich hoch verwundern, warum die Widersacher doch so wenig oder gar nichts vom Glauben lehren, so sie doch sehen gar nahe in allen Syllaben der Bibel, daß der Glaube für den allerhöchsten, edelsten, heiligsten, größten, angenehmsten Gottesdienst gelobt und gepriesen wird. . . . Also will er (Gott) geehrt sein, daß wir von ihm Gnade, Heil, alles Gute nehmen und empfahen sollen, und nämlich aus Gnaden, nicht um unsers Verdienstes willen." Apologie. Müller, S. 97. Ja, solcher Gottesdienst, da der Mensch nur von Gott nimmt und empfängt, Gnade, Heil und alles Gute, ist viel besser, größer, höher, edler, heiliger und Gott angenehmer, als wenn er mit seinem Werk und Wandel Gott ehrt und preist.

Mit der Bemerkung „Darum wurde es ihm auch zur Gerechtigkeit gerechnet", nämlich das Glauben, *τὸ πιστεύειν*, V. 22, die auf 4, 3 zurückweist, schließt der Apostel die in diesem Abschnitt enthaltene Schilderung des Glaubens Abrahams ab. Hofmann bemerkt hierzu: „Nicht irgend eine selbsteigene Leistung Abrahams hat ihn zu dem gemacht, welcher Gott für sich hatte und Vater des Volks Gottes ward, sondern sein Glaube hat es gethan, mit welchem er aber Gott die Ehre gab, die der Mensch ihm schuldet, so daß sich hieraus erklärt, wie ihm derselbe hat für Gerechtigkeit geachtet werden können. . . . Er ist Ahnherr aller Gläubigen durch seinen die wesentliche Pflichterfüllung gegen Gott ausmachenden Glauben." Nach Hofmanns Ansicht also, die auch von andern neueren Theologen getheilt wird, rechtfertigt der Glaube darum, weil er Gott die Ehre gibt, die der Mensch als Geschöpf Gott schuldet, weil er die wesentliche Pflichterfüllung des Menschen gegen Gott ist. Wäre das die Meinung des Apostels, so würde derselbe hiermit Alles, was er bisher von der Rechtfertigung aus Gnaden, ohne des Gesetzes Werke gelehrt hat, wieder zurücknehmen, was er bisher aufgebaut hat, mit Einem Schlag wieder zerstören. Nein, nicht deshalb, weil der Glaube Pflichterfüllung ist, nicht wegen seiner Trefflichkeit oder Stärke, sondern allein deshalb wird der Glaube dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet, weil er, wie Paulus vorher gezeigt hat, sich einzig und allein an die Verheißung Gottes hält und aus der Verheißung Gnade, Heil, Gerechtigkeit herausnimmt. In der ausführlichen Beschreibung des Glaubens von V. 17 ab hat Paulus nur ausgeführt und recht deutlich vor Augen gestellt, daß der Glaube medium *ληπτικόν* ist, und eben

das, was der Glaube nimmt, von Gott aus dem Wort nimmt, das ist es, was den Menschen vor Gott gerecht macht. Auch was V. 20 vom Erstarken des Glaubens gesagt ist, ist in diesem Sinn zu verstehen, nämlich dahin, daß der Gläubige mit immer größerer Freudigkeit und Zuversicht sich der Verheißung Gottes und damit der Gerechtigkeit getröstet, die ihm in der Verheißung zugesagt und zuertheilt wird.

Ein feines Summarium der in dem Abschnitt V. 17—22 enthaltenen Lehre vom Glauben gibt Körner mit folgenden Worten: Disce hic: Primum, fidem non esse tantum notitiam historiae, vel otiosam cogitationem, aut opinionem incertam, sed esse *πληροφορίαν*, firmam persuasionem et plenum assensum, promissionem Dei intuentem, apprehendentem et retinentem. Secundo, merito damnari eorum doctrinam, qui jubent etiam credentes de gratia Dei dubitare, et docent, eos certo scire non posse, num remissionem peccatorum sint consecuti. Tertio, fidem non respicere ad externa objecta et impedimenta, neque ea curare, nec quaerere, num sint impossibilia, annon, sed tantum niti verbo promissionis, et ab eo totam pendere. Quarto, fidem initio infirmam et languidam sensim crescere, vires acquirere et confirmari. Quinto, fidem tribuere gloriam Deo, testimonium veritatis, misericordiae et omnipotentiae, et esse praecipuum cultum, quem Deus requirat, et qui solus ipsi probetur, sitque impiis et atheis plane ignotus. Postremo, disce fidei praecipuum effectum esse, quod ea impetremus et assequamur promissa, et, quod maximum est, ea obtineatur promissa justitia, remissio peccatorum et donatio vitae aeternae.

V. 23—25. N i c h t a b e r i s t e s g e s c h r i e b e n n u r u m s e i n e t w i l l e n, d a ß e s i h m z u g e r e c h n e t w u r d e, s o n d e r n a u c h u m u n s e r t w i l l e n, w e l c h e n e s s o l l z u g e r e c h n e t w e r d e n, d i e w i r g l a u b e n a n d e n, w e l c h e r u n s e r n H E r r n J E s u m a u f e r w e c k t h a t v o n d e n T o d t e n, w e l c h e r d a h i n g e g e b e n w o r d e n i s t u m u n s e r e r U e b e r t r e t u n g e n w i l l e n u n d a u f e r w e c k t u m u n s e r e r R e c h t f e r t i g u n g w i l l e n.

Diese letzten Verse des Capitels schließen die Erörterung über Abraham ab, die sich durch das ganze Capitel hindurchgezogen hat. Was von Abraham geschrieben ist, nämlich in den in diesem Capitel citirten und ausgelegten Stellen der Genesis, ist nicht nur um Abrahams willen geschrieben, daß die Nachwelt über ihn Bescheid wüßte, daß ihm der Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet wurde, *ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ*, scil. *τὸ πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην*, sondern auch um unsert-

willen, damit wir an Abrahams Exempel lernen möchten, wie wir vor Gott gerecht werden. Dieser Gedanke lag der ganzen bisherigen Ausführung zu Grunde, wird hier aber nochmals ausdrücklich hervorgehoben. Auch uns soll der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werden, *μέλλει λογίζεσθαι*. Das ist Gottes Ordnung und Bestimmung. Das Präsens *μέλλει* bezeichnet das *λογίζεσθαι* als eine durch die ganze neutestamentliche Zeit fortlaufende Thatsache. Und nun bestimmt der Apostel genau das Object des specifisch christlichen, neutestamentlichen Glaubens. Wir Christen glauben an den Gott, der unsern HErrn JEsum von den Todten auferweckt hat, an den Vater JEsu Christi und damit auch an JEsum Christum selbst. Paulus erwähnt gerade die Auferweckung Christi von den Todten, um den christlichen Glauben dem Glauben Abrahams gleichartig erscheinen zu lassen. Abraham schon glaubte an den Gott, der die Todten lebendig macht, V. 17, und wir Christen glauben an den Gott, der diese seine Macht bereits bewiesen, der JEsum, den Gekreuzigten, wieder lebendig gemacht hat. Bengel: Fides Abrahami ferebatur in id, quod futurum esset et fieri posset, nostra in id, quod factum est, utraque in Vivificatorem. Das entspricht überhaupt dem Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament: die alttestamentlichen Frommen glaubten an den zukünftigen Christus, die neutestamentlichen glauben an den Christus, der nun gekommen und im Fleisch erschienen ist. Die Auferstehung Christi ist aber nicht für sich allein Inhalt und Gegenstand des christlichen Glaubens, sondern in ihrer Verbindung mit dem Tode Christi, und einschließlich des Effects beider. So heißt es weiter, V. 25: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*. Christus ist zunächst in den Tod dahingegeben worden, und zwar um unserer Uebertretungen willen, um dieselben zu büßen und zu sühnen. Und dann ist er wieder auferweckt worden, und zwar um unserer Rechtfertigung willen. Diesen letzten Satz verstehen die meisten neueren Ausleger dahin, daß durch die Auferstehung Christi die spätere Wirkung des Glaubens und damit die durch den Glauben bedingte Rechtfertigung ermöglicht worden sei. Diese Auffassung widerspricht aber der Darlegung des Apostels 1, 17; 3, 21 ff., nach welcher die *δικαιοσύνη θεοῦ* ein für allemal schon durch Christum hergestellt ist und als fertige Gabe im Evangelium den Menschen dargeboten wird. Und an unserer Stelle ist *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* offenbar parallel dem *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*. Wie durch den Tod Christi die Sühne unserer Sünden unmittelbar gewirkt ist, so unsere Rechtfertigung durch die Auferstehung Christi. Wie in und mit dem Tod Christi die Sühne unserer Sünden gesetzt und gegeben

ist, so in und mit der Auferstehung Christi unsere Rechtfertigung. Der Zweck ist, indem es *διά* heißt, *διὰ τὴν δικαίωσιν*, hier, wie öfter, als Grund gedacht. Darum hat Gott Christum auferweckt, weil er eben damit uns rechtfertigen wollte, und eben dieser Zweck ist mit der Auferweckung erfüllt worden. Unsere Rechtfertigung erscheint also an unserer Stelle als Effect der Auferweckung Christi. Es ist zwar schon durch den Tod, durch die blutige Sühne Christi die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, hergestellt und bereitet, wie wir oben ausführlich nachgewiesen haben. Ist die Sünde der Menschen wirklich gesühnt, vor Gottes Augen gut gemacht, annullirt, so sind die Menschen damit eo ipso vor Gott gerecht geworden. Aber Beides, die Sühne, wie die Rechtfertigung, die eben der Sache nach zusammenfallen, ist dann durch die Auferstehung Christi bekräftigt und besiegelt worden. Indem Gott JEsum von den Todten auferweckte, hat er thatsächlich erklärt, daß der Tod JEsu seinen Zweck erfüllt hat, daß die Sünde gesühnt ist, daß er die Sühne angenommen hat, und so ist die glorreiche Auferweckung JEsu Christi von den Todten, dieser herrliche Sieg über Tod und Sünde, auch zugleich eine thatsächliche, feierliche und förmliche Absolution, die Gott über die sündigen Menschen ausgesprochen hat. Wie die Sühne der Sünde, so ist dieses Rechtfertigungsurtheil allgemein, geht die ganze Sünderwelt an. Der Apostel bezieht aber hier Beides, indem er *ἡμᾶς, ἡμῶν* schreibt, speciell auf die gläubigen Christen. Denn die Gläubigen reflectiren zunächst auf das, getrösten sich dessen, was Gott in Christo gerade für sie gethan hat. Daß übrigens JEsus in diesem Zusammenhang „unser HErr“ genannt wird, ist hier so wenig, wie anderwärts, bloßes epitheton ornans, durch seinen Tod und seine Auferstehung und deren Effect ist eben Christus unser HErr und sind wir sein eigen geworden. Auch aus der hier vorliegenden Beschreibung des christlichen Glaubens und seines Objects erhellt zur Genüge, warum uns der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Eben darum, weil der Glaube JEsum Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, und damit Sühne und Rechtfertigung sich applicirt. Die *δικαίωσις* ist geschehen und erklärt. Davon zeugt das Evangelium. Das glauben wir, dessen trösten wir uns, wer da glaubt, zieht diese *δικαίωσις* auf seine Person. Und so wird Jeder, der da glaubt, von Gott als gerecht geachtet.

Summa des 4. Capitels: **Abraham der Vater aller Gläubigen, sofern alle Gläubigen, wie Abraham, allein aus Gnaden durch den Glauben gerecht werden und auch das Erbe erlangen, sofern in allen Gläubigen der Glaube Abrahams lebt, der von der eigenen Person ganz absieht und sich allein an die Verheißung Gottes hält.**

Fünftes Capitel.

V. 1—11. Die seligen Folgen der Rechtfertigung.

V. 1—5a. Nachdem wir nun gerecht geworden sind aus dem Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern HErrn JEsum Christum, durch welchen wir auch den Zugang gehabt haben durch den Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, indem wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber beschämet nicht.

Indem der Apostel mit *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* das Schlußwort des 4. Capitels *διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* resumirt und überhaupt auf die ganze vorhergehende Erörterung zurückweist, sagt er jetzt von dem, was nun, nachdem wir aus dem Glauben gerecht geworden sind, bei uns statthat, und beschreibt die seligen Folgen der Rechtfertigung. Die nächste Folge ist, daß wir nun Frieden mit Gott haben. Der Ausdruck *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* bezeichnet nicht die tranquillitas animi, auch nicht die pax conscientiae, sondern das Friedensverhältniß, in dem wir zu Gott stehen, welches freilich in dem Frieden des Gewissens reflectirt. Philippi bemerkt zutreffend: „Es ist hier noch nicht, wie 8, 2 ff., von der Aufhebung unserer *ἔχθρα* gegen Gott, sondern von der Aufhebung der *ἔχθρα* (vgl. zu V. 10), der *ὀργή* Gottes gegen uns die Rede. Nicht die heiligenden, sondern die beseligenden Folgen der Rechtfertigung werden V. 1—11 geschildert. Der Apostel tritt in diesem ganzen Capitel noch nicht aus der wundervollen und trostreichen Objectivität der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre heraus, sondern führt uns zunächst durch Entwickelung ihrer beseligenden Folgen nur noch tiefer in die Erkenntniß ihres Wesens hinein." Und wir müssen Philippi auch Recht geben, wenn er fortfährt: „Schon aus diesem Grunde ist die allerdings durch bedeutende, aber doch nicht überwiegende Zeugen unterstützte, von Lachmann recipirte, aber von den meisten Auslegern verworfene, wahrscheinlich aus dem kirchlichen, paränetischen Gebrauch unserer Stelle entstandene Lesart: *εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν*, laßt uns (durch Abstehen von der Sünde, oder durch ein Gott gefälliges Leben, oder

dadurch, daß wir Christo treu ergeben bleiben) Frieden halten mit Gott, als unpassend und unhaltbar zu bezeichnen. Besteht unser Friede mit Gott in der Aufhebung des göttlichen Zorns, so können wir nicht Frieden halten, sondern Gott muß Frieden halten. Nur das Glaubenhalten, nicht das Friedenhalten steht dem Menschen zu. Der Apostel kann aber auch nicht ermahnen, Frieden zu halten mit Gott, weil er noch gar nicht davon gesprochen, daß wir Frieden haben. Und eben daß wir Frieden haben, drückt der Indicativ ἔχομεν aus." Aehnlich Meyer: „Ἔχωμεν, nach A C D K L S in Minusk. u. m. Vers. (auch Syr. Vulg. It.) u. Vätern. Aber diese, wenngleich stark bezeugte Lesart ist dem Sinn nach (laßt uns Frieden halten mit Gott) hier durchaus unpassend, da ein neues theoretisches Lehrstück beginnt, an dessen Spitze eine Ermahnung, und zwar hinsichtlich eines Gegenstandes, von welchem noch nicht geredet war, ein fremdartiges Element wäre. Daher ist das gleichfalls stark genug bezeugte ἔχομεν beizubehalten, und der Conjunctiv aus Mißverstand oder aus dem paränetischen Gebrauch d. St. herzuleiten." Und Weiß: „Auch wird der ganze Gedankengang des Briefs damit verkehrt, wenn man hier den Apostel zum ermahnenden Theil übergehen läßt. Alles Folgende zeigt, daß die dogmatische Exposition ungestört fortgeht und sich über die Folgen der Rechtfertigung verbreitet, daß auch diese erste und nächste Folge erst exponirt wird und also nicht als eine selbstverständliche zum Gegenstand der Ermahnung gemacht werden kann. . . . Ueberhaupt kann das Friedensverhältniß zu Gott nur von Gottes Seite hergestellt werden, indem er den Menschen als ihm wohlgefällig erklärt, und daher nicht zum Friedenhaben mit Gott ermahnt werden. Es bleibt also dabei, daß die Lesart prorsus ineptum, in welchem Falle auch nach Tischendorf trotz der äußeren Bezeugung darauf verzichtet werden müsse, obwohl er nicht einräumen will, daß dieser Fall stattfinde." Die hier dargelegten inneren Gründe für den Indicativ ἔχομεν sind so evident und entscheidend, daß es sich nicht lohnt, auf die künstlichen Versuche näher einzugehen, die neuerdings Hofmann, Ebrard, Klostermann, jeder in seiner Weise, angestellt haben, den Conjunctiv ἔχωμεν sachlich zu rechtfertigen.

Durch unsern HErrn JEsum Christum ist uns der Friede mit Gott vermittelt, durch eben den, „durch welchen wir auch den Zugang gehabt haben durch den Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen", *δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην, ἐν ᾗ ἑστήκαμεν.* V. 2. *Προσαγωγή* ist hier, wie Eph. 2, 18; 3, 12, in intransitivem Sinn zu nehmen, bedeutet aditus, „Zutritt", „Zu-

gang". Die Gnade, auf welche Paulus hier hinweist, ist die Rechtfertigungsgnade. Durch Christum, durch den sühnenden Tod Christi ist uns diese Gnade erworben, der Zugang zu derselben erschlossen, und durch den Glauben an Christum, indem wir gläubig wurden, sind wir in diese Gnade eingegangen und stehen nun in der Gnade. Christenstand ist Gnadenstand. Und darum ein Friedensverhältniß zu Gott. Sind wir von Sünden gerechtfertigt, sind uns unsere Sünden vergeben, so hat Gott nichts mehr wider uns, so liegt nichts mehr zwischen uns und Gott in der Mitte.

Eine zweite Folge der Rechtfertigung ist, daß wir uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes rühmen. V. 2b. Die Worte *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* sind nicht Fortsetzung des Relativsatzes V. 2b, sondern des Hauptsatzes V. 1b. Mit *ἐπὶ* wird, wie sonst bei den Verben der Affecte, Grund und Gegenstand des *καυχᾶσθαι* eingeführt. Die Hoffnung erscheint hier als ein Gut, dessen sich der Christ freut und rühmt, und das, was er erhofft, ist die Herrlichkeit Gottes, das ist, die Herrlichkeit, die Gott eigen ist und die dereinst auch ihm zu Theil werden soll. Vgl. Röm. 8, 17. Schon 1, 16 hatte der Apostel auf das letzte Ziel der Glaubensgerechtigkeit, die *σωτηρία*, hingewiesen. Und 4, 13 hatte er von dem künftigen Erbe gesagt, das wir auf dieselbe Weise erlangen, wie die Gerechtigkeit, nämlich aus Gnaden durch den Glauben. Jetzt, wo er die heilbringenden Folgen der Glaubensgerechtigkeit aufzeigt, verweilt er des Längeren bei der Ausschau in die herrliche Zukunft, die den gläubigen, gerechtfertigten Christen eröffnet ist. Wir Christen rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, und nicht nur das, sondern „wir rühmen uns auch der Trübsale". So übersetzen wir *ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*, V. 3, und nicht: „wir rühmen uns auch in den Trübsalen". Denn es werden hier nicht zwei verschiedene Lagen, in denen ein Christ sich der Hoffnung rühmt, sondern zwei Objecte des Rühmens einander gegenübergestellt. *Καυχᾶσθαι ἔν τινι*, „sich eines Dinges rühmen", ist übliche Constructionsweise im Neuen Testament. Vgl. Röm. 2, 17; 5, 11; 2 Cor. 10, 15; Gal. 6, 13. Wiefern wir uns auch der Trübsale rühmen können, die doch mit der künftigen Herrlichkeit in Widerspruch zu stehen scheinen, besagt das Folgende: „indem wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung". V. 3b. 4. Die Trübsale gedeihen uns nur zum Guten. Denn in den mannigfaltigen Drangsalen dieser Zeit wird der Glaube geübt und erprobt, wird der Glaube zur Geduld, Aus-

dauer, Standhaftigkeit, *ὑπομονή*, und indem der Glaube alles Widerwärtige überwindet, wird er bewährt (*δοκιμή*). Auf solche Weise wird aber auch die Hoffnung gestärkt und gesteigert. Im Dunkel der Leiden tritt einem bewährten Christen um so heller und lichter die erhoffte Herrlichkeit vor Augen. Und Christenhoffnung läßt nicht zu Schanden werden, eigentlich: beschämet nicht, *οὐ καταισχύνει*. V. 5a. Die Hoffnung würde uns beschämen, wenn sie uns täuschte, wenn sie unerfüllt bliebe. Aber das thut sie nicht. Spes erit res. Bengel. Das Präsens *καταισχύνει* drückt diesen Gedanken stärker aus, als das Futur *καταισχυνεῖ*, welchem Hofmann mit Unrecht den Vorzug gibt.

V. 5b—11. Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn wenn Christus, da wir noch schwach waren, zur Zeit für die Gottlosen gestorben ist; denn kaum wird Einer für einen Gerechten sterben, denn für das Gute unternimmt es vielleicht Einer wirklich zu sterben, Gott aber beweist seine Liebe gegen uns, daß Christus, da wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist: wie viel mehr nun werden wir, nachdem wir jetzt gerechtfertigt sind durch sein Blut, durch ihn errettet werden von dem Zorn. Denn wenn wir, da wir Feinde waren, Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wie viel mehr werden wir, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden in sein Leben, nicht allein aber das, sondern indem wir uns auch Gottes rühmen durch unsern HErrn JEsum Christum, durch welchen wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.

Warum unsere Hoffnung nicht beschämt, sich gewißlich erfüllen wird, gibt der Apostel mit den Worten an: *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ V. 5b. Mit *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, durch welche die Erfüllung der Christenhoffnung verbürgt ist, ist sicherlich nicht, wie Hofmann will, unsere Liebe zu Gott gemeint. Denn von der Liebe, die wir zu Gott haben und die erst in unsern Herzen entstanden ist, kann doch nicht gesagt werden, daß sie in unsere Herzen ausgegossen sei. Was in unsere Herzen ausgegossen wird,

muß ursprünglich außer uns seine Existenz haben. Und mit dem Ausdruck *συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός* V. 8, „Gott aber beweist seine Liebe gegen uns", wird offenbar der Begriff *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* V. 5 wieder aufgenommen. Wir fassen daher mit den allermeisten Auslegern *τοῦ θεοῦ* als Genitiv des Subjects und *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* als Bezeichnung der Liebe, die Gott zu uns hat. Dies aber nicht in dem Sinn, wie Klostermann will, als habe Gott seine Liebe zu uns damit erwiesen, daß er uns seinen Geist gegeben und durch denselben uns zu einem neuen, geistlichen Leben erweckt habe. Nach dieser Fassung, wie auch nach der Hofmannschen, würde der Apostel aus „der in uns bereits vollbrachten Umwandlung" auf die andere Umwandlung, die wir noch erhoffen, „die Verklärung des Leibes", aus „der Heiligkeit des in uns gesetzten Lebens" auf „die dieser Heiligkeit entsprechende Herrlichkeit" schließen. Eine solche Argumentation liegt jedoch ganz außerhalb des Contextes. Nach 5, 1 ff. beschreibt der Apostel im vorliegenden Zusammenhang die Folgen der Rechtfertigung und stellt gerade auch unsere Hoffnung und die Gewißheit der Hoffnung als Folge der Rechtfertigung dar, nicht als Folge der Heiligung. Und im Folgenden, V. 6 ff., hebt er nun den objectiven Erweis der Liebe Gottes hervor, daß Christus für uns gestorben ist. Von der Liebe, die Gott gegen uns hegt und die sich im Tode Christi erzeigt hat, wird also V. 5b prädicirt, daß sie in unsere Herzen ausgegossen sei. Es heißt *ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. Der Grieche, wie auch der Lateiner kann sich Wein sowohl in ein Gefäß, als auch in einem Gefäß ausgegossen denken. Vgl. LXX Ps. 45, 2: *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου*. Was dies aber besagen will, daß die Liebe Gottes, dieser Affect, diese Gesinnung Gottes gegen uns sich in unsere Herzen ergossen habe, erklärt Calov treffend mit den Worten: quae caritas effusa in nobis non qua inhaesionem subjectivam, sed qua manifestationem et qua effectum vel sensum ejusdem in cordibus nostris effusum. Und eben dies ist geschehen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Der Heilige Geist ist über uns ausgegossen reichlich, Tit. 3, 6; Act. 10, 45, und derselbe bezeugt uns, gar reichlich und kräftig, daß Gott uns lieb hat, in Christo geliebt hat, gibt uns die Liebe Gottes innerlich, in unsern Herzen zu erfahren. Und weil es eben der Geist Gottes ist, der uns Gottes Liebe zu erfahren gibt, so sind wir derselben ganz gewiß, göttlich gewiß. „Wir sehen also" — so schließt Philippi seine Erklärung des 5. Verses ab —, „daß der Apostel, wenn er auch die Hoffnung des ewigen Lebens durch Standhaftigkeit und Bewährung

im Leiden gesteigert werden läßt, doch diese Standhaftigkeit und Bewährung so wenig als einen genügenden Grund für diese Hoffnung betrachtet, daß er vielmehr umgekehrt nicht etwa unsere durch Standhaftigkeit sich bewährende Liebe zu Gott, sondern Gottes auf Christi Versöhnungstod ruhende Liebe zu uns als das ausreichende und sichere Fundament unserer Hoffnung auf zukünftige Herrlichkeit bezeichnet."

In dem von V. 6 ab folgenden Satzgefüge, auf welches wir theilweise schon reflectiren mußten, um die Bedeutung von *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* V. 5 festzustellen, wird nun des Näheren erklärt, wiefern die Liebe Gottes eine Bürgschaft unserer Hoffnung ist. Vorerst müssen wir hier zusehen, wie die nächstfolgenden Worte zu lesen sind. Nach der lectio recepta lautet der Text von V. 6: *Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε.* Das *ἔτι* hinter *ἀσθενῶν* findet sich in ℵ A B C D E F G, ist also so stark bezeugt, daß wir es unbedingt festhalten müssen. Auch das *ἔτι* an der Spitze des Satzes hat gewichtige Zeugen für sich: ℵ A C D E K P, Mnn., Mrc., Iren., Or., Syr., erscheint aber als sehr unbequem. Das zweite *ἔτι* ist leicht verständlich: „da wir noch schwach waren". Dagegen das erste *ἔτι* ist schwer begreiflich. Wenn man dasselbe, was am nächsten liegt, zu dem Hauptsatz zieht, so muß man alle Kunst und allen Scharfsinn aufbieten, um dem Satz „Christus ist noch für die Gottlosen gestorben" einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Daher verbinden etliche der Ausleger, welche für das doppelte *ἔτι* eintreten, auch dieses erste *ἔτι*, gleichermaßen wie das zweite, mit der participialen Näherbestimmung. Dergleichen Hyperbata sind bei Adverbien, auch bei *ἔτι*, im Griechischen nicht ungebräuchlich. Vgl. Winer § 61. 4. Es ist indeß kein rechter Grund ersichtlich, warum *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* durch ein zwiefaches *ἔτι* näher bestimmt sein sollte. Man ist deshalb in diesem Fall stark versucht, das zweite *ἔτι* zu streichen, wie dies auch manche Kritiker trotz seiner starken Beglaubigung gewagt haben. Angesichts dieser Schwierigkeiten erscheint es um so nöthiger, die schwächer bezeugten Lesarten genau zu prüfen. Freilich das *εἰς τί γὰρ* in F G und einer Correctur des codex C, für welches Klostermann sich energisch verwendet, paßt durchaus nicht in den Context. Eine solche Frage, wozu denn Christus für die Gottlosen gestorben sei, deren Beantwortung der Leser selbst ergänzen müßte, würde mit der ruhigen, ebenmäßigen Darstellungsform des vorliegenden Passus contrastiren und der ganzen Argumentation des Apostels zuwiderlaufen; denn dieser operirt hier mit dem Factum, daß

Christus für die Sünder, für die Gottlosen gestorben ist, nicht mit dem Zweck dieses Factums. „Eine Frage nach dem Zweck der göttlichen Liebe wäre in dieser ganzen Beweisführung nicht am Platz, da es sich nicht um den Zweck, sondern um den besondern Character dieser Liebe handelt." Godet. Hingegen verdient die andere, in Versionen, Isid., Aug., Pesch. enthaltene Lesart *εἰ γάρ*, für die auch das *εἴ γε* des Vaticanus spricht und für welche sich Schott, Ebrard, Luthardt entschieden haben, alle Beachtung. Ein Abschreiber, welcher in dem mit *εἰ γάρ* begonnenen Conditionalsatz den Nachsatz vermißte und in den folgenden Zeilen zweimal *ἔτι* las, V. 6. 8, mochte wohl aus dem *εἰ* ein drittes *ἔτι* herstellen. Und es ist leichter erklärlich, daß *εἰ γάρ*, als daß *εἰς τί γάρ* in ein *ἔτι γάρ* verwandelt wurde. Vor Allem aber wird die Lesart *εἰ γάρ* an der Spitze des mit V. 6 beginnenden Satzgefüges durch starke innere Gründe empfohlen. Es ist eine bei Paulus beliebte Construction, daß er eine feststehende Thatsache, die etwa vorher schon constatirt war, in die Form einer Bedingung kleidet, um daraus eine andere Thatsache zu folgern. An unserer Stelle würde sich folgende Satzgliederung ergeben: Denn wenn Christus für die Gottlosen gestorben ist und Gott eben damit seine unvergleichliche Liebe erwiesen hat, wie dies wirklich der Fall ist, V. 6—8, so folgt, daß wir nun um so viel mehr von dem künftigen Zorn errettet werden, V. 9. Das *πολλῷ οὖν μᾶλλον* V. 9 führt dann den Nachsatz ein und das *οὖν* erklärt sich aus der Erweiterung des Vordersatzes. Der ganze Satz V. 6—9 ist dann aber Nähererklärung und Rechtfertigung der in V. 5 enthaltenen Aussage, daß die Liebe Gottes die Erfüllung unserer Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit verbürgt. Man nehme noch hinzu, daß dieselbe Construction in diesem Capitel dreimal wiederkehrt: V. 10. 11: *Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες* etc. — *πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες* etc.; V. 15: *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* etc. — *πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* etc.; V. 17: *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* etc. — *πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν* etc. Was Einen an der dargelegten Fassung von V. 6—9 schließlich wieder irre machen könnte, ist lediglich der Umstand, daß eben *ἔτι γάρ* stärker bezeugt ist, als *εἰ γάρ*. Man muß dann hier auf die innern Gründe mehr Gewicht legen, als auf die äußern. Uebrigens bleibt der Sinn der Rede wesentlich unverändert, auch wenn man das doppelte *ἔτι* festhält. Nur daß dann an Stelle der stringenten grammatischen Schlußfolgerung eine losere Gedankenfolge tritt. Der Passus V. 6—8 wäre in dem letzteren Fall eine Ausdeutung des Begriffs *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* V. 5, und

V. 9 würde in einem selbstständigen Satz aus der Liebe Gottes, die sich im Tode Christi kundgegeben, die künftige Errettung vom Zorn gefolgert sein.

Wir besehen nun näher die in der Periode V. 6—9 enthaltenen einzelnen Aussagen. Das ist also der Erweis der Liebe Gottes, den der Apostel schon V. 5b im Sinn hatte, von dem in dem 3, 21 beginnenden Abschnitt schon wiederholt die Rede war, daß Christus für uns, für die Gottlosen gestorben ist, *ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε.* V. 6. Das *ὑπέρ*, welches in ähnlichem Zusammenhang, wo des Leidens und Sterbens Christi gedacht wird, öfter „anstatt" bedeutet, z. B. 1 Petr. 3, 18, nehmen wir, entsprechend dem *ὑπὲρ δικαίου* und *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* V. 7, in dem allgemeinern Sinn „zu Gunsten", „zum Besten". Uns zu Liebe, uns zu gute, um uns zu erlösen, hat Christus sich selbst dargegeben, sein eigenes Leben eingesetzt. Allerdings ist uns sein Tod, wenn man auf die Sache sieht, nur deshalb zu gute gekommen, weil er an unserer Statt gestorben ist. Die Liebe und Wohlthat Christi erscheint um so größer, tritt erst dann in das rechte Licht, wenn man hinzunimmt, daß „wir noch schwach waren", als Christus starb, *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι.* Der Ausdruck *ἀσθενεῖς* deutet nicht, wie man ihn mehrfach gefaßt hat, auf die elende, hülflose Lage, in der wir uns vordem befanden, welche die helfende Liebe Gottes hervorgerufen habe, da ja vielmehr unsere Schwachheit zu dem Tode Christi im Contrast steht, sondern bezeichnet, wie die parallelen Ausdrücke *ἀσεβεῖς* und *ἁμαρτωλοί* V. 8 beweisen, die sittliche Qualität, den sittlichen Unwerth, das sittliche Unvermögen der Personen, denen das Opfer Christi galt. Wir waren sündig, gottlos, schwach, ganz unvermögend zu allem Guten, will sagen, standen als sündige, gottlose Menschen vor Gott da, konnten nichts aufweisen, vor Gott nichts geltend machen, was Gottes Wohlgefallen auf uns gelenkt hätte. Denn daß der Apostel hier unser voriges Verhältniß zu Gott im Auge hat, erhellt aus dem Gegensatz *δικαιωθέντες νῦν* V. 9. Der Apostel faßt sich, indem er *ἡμῶν* schreibt, mit seinen christlichen Lesern, überhaupt mit seinen christlichen Zeitgenossen zusammen, er redet hier, wie in dem ganzen Abschnitt, im Namen aller derer, welche aus dem Glauben gerecht geworden sind. Er unterscheidet in dem Leben der damaligen Christen zwei Stadien, das erste, da sie noch schwach waren, das andere, da sie durch Christi Tod gerecht geworden sind. Doch er hat nicht ausschließlich seine Zeitgenossen im Sinn. Er weist zugleich, indem er statt des erwarteten *ὑπὲρ ἡμῶν* den Ausdruck *ὑπὲρ ἀσεβῶν* einsetzt, und also bemerklich macht, daß

Christus insgemein für die Gottlosen gestorben ist, auf die zwei großen Weltperioden hin, die vorchristliche Periode und die christliche, die er hier von dem Tod Christi an datirt, und kennzeichnet die erstere als eine Zeit der Schwachheit und Sünde, der allgemeinen Gottlosigkeit, die letztere als eine Zeit, da Christus und in Christo die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, den Menschenkindern offenbar geworden ist. Er urtheilt da a potiori und abstrahirt davon, daß der Tod Christi auch rückwirkende Kraft hatte und daß es auch schon vor Christo Gerechte gab, die, wie Abraham und David, durch den Glauben gerecht wurden, wie auch davon, daß auch jetzt noch, seit Christus gekommen und gestorben ist, Sünde und Gottlosigkeit auf Erden zu finden ist. Der Zeitunterschied fällt ihm aber schließlich mit dem Sachunterschied zusammen, mit dem Gegensatz zwischen dem außerchristlichen und dem christlichen Stand der Dinge. Auch wir, deren Lebensgang in die neutestamentliche Aera fällt, können heutzutage noch ähnlich reden, wie der Apostel hier redet, daß, da wir noch schwach waren, der Tod Christi uns zu gute gekommen ist. Wir sind allzumal von Natur und Geburt schwach, sündig, gottlos, sind aber nun in Folge der heilsamen Wirkung des Todes Christi aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gerechtigkeit eingetreten. Und nun betont der Apostel, daß, da wir noch, ἔτι, schwach waren, Christus für die Gottlosen, die er als solche vorfand, gestorben ist, daß Christi Tod, Liebe und Wohlthat eben in diesen Zustand der Schwachheit, Sünde, Gottlosigkeit einsetzt, daß der sittliche Unwerth der Menschen durch nichts gemindert und gemildert war, da Christus mit seinem Opfer für sie eintrat, indem die Menschen nichts gethan und nichts hatten thun können, was ihnen ein besseres Aussehen vor Gott hätte geben mögen.

Der Aussage des 6. Verses ist aber noch die Näherbestimmung *κατὰ καιρόν* eingefügt. Ein Theil der Ausleger bezieht dieselbe zu dem Vorhergehenden. Fritzsche verbindet *ἔτι κατὰ καιρόν* im Sinn von adhuc eo tempore, adhuc, „noch zu der Zeit, da wir schwach waren“. Dann ist aber *κατὰ καιρόν* ein sehr müßiger Zusatz. Ebenso, wenn man diese Worte mit Luthardt und älteren Auslegern zum ganzen Participialsatz zieht und übersetzt: „da wir noch schwach waren nach der Zeit“. Ein schiefer Gedanke dagegen ergibt sich, wenn Andere, wie Schott, Weiß, Ebrard, übersetzen: „da wir noch schwach waren zu Folge der Zeit“, indem die Zeit solche Schwäche mit sich brachte. Denn nicht die böse Zeit hat die Menschen böse gemacht, sondern die gottlosen Menschen haben jene Zeit vor Christo zu einer Zeit allgemeiner Gottlosigkeit gemacht. Wir verbinden mit den mei-

sten Exegeten *κατὰ καιρόν* mit dem Folgenden, mit dem Hauptsatz: *Χριστός — ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε.* Jedoch nicht in dem Sinn, wie Hofmann und Klostermann wollen, daß Christus nur hinsichtlich der Zeit, nicht überhaupt für die Gottlosen gestorben sei, soll sagen, daß er in einer Zeit allgemeiner Gottlosigkeit gestorben sei. Denn Christus ist schlechthin und ausschließlich für die Gottlosen gestorben, da ja alle Menschen von Natur Gottlose sind und waren. Ebensowenig können wir Meyer beipflichten, welcher den Apostel sagen läßt, Christus sei gerade noch zur rechten Zeit für die Gottlosen, nämlich für die damalige Generation gestorben, ehe dieselbe in ihrer Gottlosigkeit dahinstarb. Das führt auf den wunderlichen Gedanken, als wäre Christi Erlösung nur seinen Zeitgenossen zu gute gekommen. Wir nehmen den Ausdruck *κατὰ καιρόν* an unserer Stelle, ebenso wie Joh. 5, 4, mit Grimm, Schierlitz, Bengel, De Wette, Rückert, Tholuck, Philippi, Godet, Hodge in der Bedeutung tempore statuto und verstehen die apostolische Aussage dahin, daß Christus zu der von Gott bestimmten Zeit für die Gottlosen gestorben ist. Mit Recht verweisen die genannten Ausleger auf solche Parallelen, wie Gal. 4, 4; 1 Tim. 2, 6; Tit. 1, 3, wo gesagt wird, daß Gott in der Fülle der Zeit, *ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*, seinen Sohn gesandt habe, daß Christus *καιροῖς ἰδίοις*, zu einer Zeit, sich für Alle zum Lösegeld gegeben, daß Gott *καιροῖς ἰδίοις* sein Wort offenbart habe. Es ist auch nicht so schwer zu erkennen, warum Paulus gerade an unserm Ort dieses Moment hervorgehoben hat. Eben eine solche Zeit, wie sie im Zusammenhang unserer Stelle beschrieben, wie sie schon im ersten Capitel unsers Briefs geschildert ist, hat Gott zur Ausführung seines Erlösungsrathschlusses ersehen. Zu eben der Zeit, da die Gottlosigkeit zum Aeußersten gediehen wäre, da die Krankheit der Menschen die höchste Krisis erreicht hätte, sollte der Arzt erscheinen und den zum Tode Erkrankten Heilung bringen. Dies diente nur in majorem Dei, gratiae divinae gloriam. Gregor von Nyssa bemerkt zu Röm. 5, 6: Sic animorum aegrotantium medicus exspectavit, dum malitiae morbus, quo natura hominum victa laborabat, se totum aperiret, ne latens aliquid incuratum remaneret, si curaret id solum, quod cerneretur. Und Theophylact: *ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας, ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὁ θεός.*

Was das zu bedeuten hat, daß Christus, da wir noch schwach waren, für die Gottlosen gestorben ist, was das für Liebe ist, erläutert und veranschaulicht der Apostel V. 7 durch Vergleich dieser

Liebe mit menschlicher Liebe. Es heißt V. 7a: *μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται.* So steht es unter Menschen, daß kaum Einer für einen Gerechten sterben wird. Der Gegensatz zu *ὑπὲρ ἀσεβῶν* V. 6 und die Artikellosigkeit fordert es, daß man *δικαίου* als Masculinum nimmt. Und dieser Satz wird durch den folgenden begründet: *ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν.* V. 7b. Man sieht hierin vielfach eine Begründung ex contrario. Man faßt *τοῦ ἀγαθοῦ* auch als Masculinum, setzt einen Unterschied zwischen einem *δίκαιος* und einem *ἀγαθός*, indem man den Letzteren viel höher stellt, macht ferner einen ungebührlichen Unterschied zwischen *μόλις* und *τάχα* und läßt den Apostel etwa Folgendes sagen: Schwerlich stirbt Einer für einen Gerechten, obgleich das nicht schlechterdings ausgeschlossen ist; denn wenn es sich umgekehrt um einen Guten handelt, dann geschieht es viel leichter und eher, daß Einer für diesen sein Leben opfert. Den Unterschied zwischen einem Gerechten und einem Guten hat man sehr verschieden bestimmt: ein *δίκαιος* soll Einer sein, der Niemand etwas zu Leide thut, ein *ἀγαθός* Einer, welcher positiv das Gute thut; oder ein *δίκαιος* der einfach Gerechte, ein *ἀγαθός* der, welcher mit Gerechtigkeit Edelmut verbindet; oder ein *δίκαιος* Einer, der Alles thut, was das Gesetz verlangt, und dessen Character Achtung gebietet, ein *ἀγαθός* Einer, dessen Thun durch die Liebe geleitet ist und Liebe einflößt; oder ein *δίκαιος* der Gerechte, welcher hinsichtlich eines besondern Vorwurfs als unschuldig erkannt wird, ein *ἀγαθός* der Gute, welcher in allen Stücken untadelhaft ist; oder ein *δίκαιος* ein rechtschaffener Mann, ein *ἀγαθός* ein edler Mann, ein Wohlthäter, ein pater patriae. Die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit dieser Begriffsbestimmungen zeigt schon zur Genüge die Unhaltbarkeit solcher Unterscheidung. In der profanen, wie in der biblischen Gräcität werden *δίκαιος* und *ἀγαθός* als Synonyma und promiscue gebraucht. Vgl. Matth. 5, 45: „Gott läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute (*ἀγαθούς*) und läßt regnen über Gerechte (*δικαίους*) und Ungerechte"; Luc. 23, 50: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος;* Röm. 7, 12: *ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή.* Ferner befremdet bei der in Rede stehenden Fassung, daß *ἀγαθός* den Artikel hat und daß sich für *ὑπὲρ ἀσεβῶν* ein doppelter Gegensatz ergibt. Einen passenden Unterschied zwischen *δικαίου* und *τοῦ ἀγαθοῦ*, und einen Unterschied müssen wir statuiren, wenn wir dem Apostel keine Tautologie beimessen wollen, gewinnen wir nur dann, wenn wir, wofür auch der Artikel spricht, mit Luther, Melanchthon, Rückert, Hofmann, Godet, Otto, Weiß, Luthardt *τοῦ ἀγαθοῦ*

als Neutrum nehmen und übersetzen: „Denn um des Guten willen unternimmt es vielleicht Einer wirklich zu sterben." Das Gute ist dann die allgemeinere Kategorie, in die auch ein *δίκαιος* gehört. Und dieser Satz ist dann Begründung der mit *μόλις* gesetzten Möglichkeit, daß Einer doch am Ende für einen Gerechten stirbt. Die Meinung und Gedankenverbindung des Apostels ist hiernach folgende: Bei Menschen steht es so, daß Einer etwa es wirklich unternimmt, über sich gewinnt (*καὶ τολμᾷ*), für das Gute zu sterben, daß Einer für das, was wirklichen Werth, sittlichen Werth hat, sein Leben einsetzt, um diesen Werth nicht verkommen zu lassen. Und so geschieht es wohl auch, wenn auch nicht leicht und nicht oft, daß Einer für einen Gerechten stirbt, in Ansehung des Guten, das sich bei ihm findet. So wird einfach der Gerechte, der etwas Gutes aufweisen kann, den Gottlosen V. 6 entgegengesetzt. Selbstverständlich sagt Paulus hier nur von dem, was auf natürlichem Gebiet gerecht, gut, Liebe ist, redet hier nur von der justitia civilis, bei welcher der Mensch vor Gottes Augen das bleibt, was er von Natur ist, ein *ἀσεβής*.

So weit bringt es menschliche Liebe, und zwar nur im günstigsten Fall, in seltenen Ausnahmefällen. Ganz anders hingegen verhält es sich mit der Liebe Gottes, deren Characteristicum der Apostel schon V. 5b. 6 aufgezeigt hat und nun nochmals hervorkehrt: *συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε.* V. 8. „Gott aber beweist seine Liebe gegen uns, daß Christus, da wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist." Gott erweist seine Liebe gegen uns in dem, was Christus gethan hat. Gott und Christus stehen auf Einer Stufe. Es ist eben die Liebe Gottes in Christo, die Paulus hier preist. Das Präsens *συνίστησι* erklärt sich daraus, daß die heilsame Wirkung des Todes Christi durch alle Zeiten anhält. Das bloße *ὅτι* ist verkürzte Redeweise für *ἐν τούτῳ, ὅτι.* Der Nachdruck liegt auch hier darauf, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren, in keinem Stück gebessert waren, daß Gott seinen Sohn, Christus sich selbst in den Tod dahingegeben hat für solche Leute, welche durch und durch sündig und böse waren, keinerlei sittlichen Werth besaßen, keiner Liebe werth waren, mit denen gleichsam nichts verloren war, wenn sie verloren gingen. Das ist die einzigartige, unvergleichliche Liebe Gottes, die alles Denken übersteigt, alle menschlichen Erweise und Gedanken von Liebe weit, weit überragt.

Und aus dieser Thatsache, daß Gott uns so brünstig geliebt hat, daß Christus für uns Sünder gestorben ist, zieht der Apostel nun den

Schluß: *πολλῷ οὖν μᾶλλον — σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*. V. 9. Dieser Schluß ist, wie schon oben bemerkt, auch eine stringente grammatische Schlußfolgerung, wenn wir V. 9 als Nachsatz fassen zu einem mit *εἰ γάρ* V. 6 beginnenden Vordersatz. Wenn und dieweil dem so ist, wie vorher gezeigt worden ist, so werden wir nun auch um so mehr, das heißt um so eher, multo potius, desto gewisser durch ihn, durch Christum, errettet werden von dem Zorn, eigentlich von dem Zorn hinweg, so daß wir vor dem Zorn bewahrt bleiben, der an jenem Tage über alle gottlosen Menschen, die bis zuletzt Gottlose geblieben sind, ergehen wird. In die Aussage, welche die conclusio bringt, fügt der Apostel aber den Zwischensatz ein *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* und recapitulirt damit die in V. 6—8 enthaltene Prämisse, aus welcher er die künftige Errettung folgert, um diese Folgerung desto einleuchtender zu machen. Der Inhalt dieses Participialsatzes deckt sich offenbar mit dem Inhalt der vorhergehenden Verse. Der Ausdruck *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* weist auf die Erwähnung des Todes Christi zurück, kennzeichnet denselben als einen gewaltsamen, blutigen Tod und läßt somit das Opfer der Liebe Gottes um so größer erscheinen. Und *δικαιωθέντες νῦν* erklärt, wiefern der Tod Christi uns zu gute gekommen ist. Durch Christi Tod und Blut sind wir gerecht geworden. Das *δικαιωθῆναι* gibt sich auch hier als der unmittelbare Effect des Todes Christi, der mit dem Tod Christi selbst schon gesetzt und gegeben war. Dies beweist außer dem Zusammenhang unserer Stelle auch das dem *δικαιωθέντες* parallele und synonyme *καταλλαγέντες* V. 10. Christus ist für alle gottlosen Menschen gestorben, hat sie alle durch seinen Tod gerechtfertigt. Aber die gläubigen Christen sind es eben, welche diese Wohlthat Christi sich zu eigen gemacht haben, und welche sich dieselbe fort und fort zu Nutze machen, daraus Profit ziehen, daraus den Schluß ziehen und mit dem Apostel sprechen und bekennen: So sind wir jetzt gerecht geworden, und nachdem wir gerecht geworden, werden wir auch von dem Zorn gerettet werden. Dieser Schluß des Glaubens, zu welchem der Apostel anleitet, ist, wie man zu sagen pflegt und wie die meisten Ausleger anmerken, eine Folgerung a majori ad minus. Das Größere ist geschehen, so wird das Geringere gewiß nicht ausbleiben. Das ist die größte Wohlthat Gottes, der Haupterweis der Liebe Gottes, daß Christus für die Gottlosen gestorben ist, daß Christus sein Blut für uns vergossen hat, und dieser Liebe sind wir durch den Geist Gottes vergewissert: so brauchen wir nicht zu zweifeln, daß wir auch an jenem Tage nicht Zorn, sondern Liebe von Gott erfahren werden.

Wir waren vordem Gottlose, sind aber jetzt durch Christi Tod und Blut gerecht geworden, sind aus Gottlosen Gerechte geworden und sind also jetzt gerecht vor Gott, vollkommen gerecht, ganz so, wie Gott uns haben will: so brauchen wir nicht zu fürchten, daß an jenem Tage uns Gottes Zorn und Mißfallen treffen wird. Der Wechsel und Wandel, daß aus Gottlosen Gerechte geworden sind, ist größer, als der andere, daß aus gerechten Menschen selige Menschen werden. Und so verbürgt der erstere Wechsel den letzteren. Wir werden durch Christum von dem Zorn errettet werden. Der Christus, welcher an jenem Tage wiederkehren und Gottes Gericht an der Welt vollziehen wird, wird dann sicherlich für diejenigen eintreten und sie vor dem Zorn bewahren, an welche er sein Herzblut gewandt, die er durch sein Blut rein und gerecht gemacht hat.

Die Schlußfolgerung wiederholt sich V. 10, nur mit andern Worten, welche die Sicherheit derselben um so deutlicher hervortreten lassen: *Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.* „Denn wenn wir, da wir Feinde waren, Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wie viel mehr werden wir, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden in sein Leben.“ Das *γάρ* an der Spitze dieses Satzes markirt denselben als Erläuterung des vorhergehenden. Der Apostel operirt hier mit dem Gegensatz zwischen dem früheren Feindes- und jetzigen Versöhnungsverhältniß. Baur, Beck, Ritschl fassen *ἐχθροί* activ, von unserer Feindschaft gegen Gott, und *κατηλλάγημεν, καταλλαγέντες* subjectiv, von der durch Christi Tod, durch Gottes Liebe hervorgerufenen Umstimmung des Menschen, in Folge deren wir jetzt Gott freundlich gesinnt sind. „Diese Fassung aber widerspricht“, wie Weiß richtig bemerkt, „dem ganzen Context, der nicht von einer Wandlung der menschlichen Gesinnung gegen Gott handelt, sondern von der Rechtfertigung und ihren Folgen, und würde dem *πολλῷ μᾶλλον* ein völlig anderes Motiv unterlegen, als V. 9, wo nicht von der größeren Würdigkeit des Menschen an sich selbst, sondern von dem größeren Liebesbeweis, den wir bereits erfuhren, auf den noch zu erwartenden geschlossen wird.“ *Ἐχθρός* findet sich auch in passiver Bedeutung. Vgl. Röm. 11, 28: *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς· κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας.* Und *καταλλάσσειν* bezeichnet auch, und gerade wo von der Heilsthat Gottes die Rede ist, die Umwandlung der Gesinnung Gottes. Vgl. 2 Cor. 5, 19, wo *ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* durch die folgende Näherbestimmung *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παρα-*

παραπτώματα αὐτῶν erklärt wird. An unserer Stelle wird diese letztere Bedeutung für κατηλλάγημεν, abgesehen vom Context, durch den parallelen Ausdruck δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν V. 11, der die Versöhnung als Gabe Gottes an die Menschen kennzeichnet, außer Frage gestellt. So verstehen wir mit den allermeisten Auslegern, älteren und neueren, das, was Paulus hier von der Versöhnung der Feinde sagt, um mit Hofmann zu reden, von „Herstellung in ein Verhältniß zu Gott, wo wir ihn nicht mehr wider uns haben, und nicht Herstellung in ein Verhalten, wo wir nicht mehr wider ihn sind". Hierfür spricht auch die Näherbestimmung von κατηλλάγημεν: διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Denn diese erweckt die Vorstellung, daß unsere Versöhnung durch den Tod Christi unmittelbar gewirkt, in und mit dem Tod Christi geschehen und vollbracht ist. Dem Tod Christi verdanken wir unsere Versöhnung. Christus wird hier ausdrücklich Gottes Sohn genannt. Die Gottheit Christi liegt in der Wagschale und gibt dem Tode Christi seinen unvergleichlichen, unendlichen Werth. Der Tod des Sohnes Gottes genügte, den Zorn des höchsten Gottes zu stillen, Gott zu bestimmen, seine Feindschaft gegen die ihm verhaßten sündigen Menschen aufzugeben. Auch an unserer Stelle wird hervorgekehrt, daß Christi Wohlthat gerade in den entgegengesetzten Zustand der Menschen einsetzte. Eben da wir Feinde waren, Gott wider uns hatten, ohne daß dieses Feindesverhältniß irgendwie gemindert und gemildert war, da trat diese große, wunderbare Wandlung ein, da trat Gottes Sohn für uns ein, nahm Zorn und Feindschaft auf sich, büßte den Zorn durch Leiden und Sterben und verwandelte so unser Feindesverhältniß zu Gott in ein Freundschaftsverhältniß, wendete uns Gottes Gunst und Neigung zu. Und nun der Schluß: Wenn wir, da wir Feinde waren, Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, wie dies wirklich der Fall ist, so werden wir nun, nachdem wir versöhnt sind, um so eher und leichter gerettet werden. So schließen die gläubigen Christen, welche die Wohlthat Christi, die Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, recht erkannt und sich applicirt haben. Weiß: „πολλῷ μᾶλλον beruht nun auf der noch viel einleuchtenderen Voraussetzung, daß es schwerer ist, dem Feinde etwas Gutes zu thun, als dem Freunde, daß die Versöhnung mit jenem durch selbsteigenes Entgegenkommen schwerer ist, als die Wohlthat an ihm, nachdem er mit uns ausgesöhnt ist." Ist das Schwerere geschehen, so wird auch gewiß das Leichtere erfolgen. Die Verwandlung der Feindschaft Gottes in Freundschaft Gottes, dieser größte, wichtigste Wandel der Dinge, verbürgt die letzte Wandlung, die wir

noch erwarten. Diese letztere Wandlung wird auch hier als ein Gerettetwerden, *σωθησόμεθα*, dargestellt, dieses aber in unserem Vers durch *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* näher bestimmt. Das übersetzt man zumeist „durch sein Leben" und erklärt diese Uebersetzung auf verschiedene Weise. Meyer, Hofmann und Andere nehmen „durch sein Leben" als identisch mit „durch den lebendigen Christus". Der lebendige Christus werde an jenem Tage die Seinen vor dem Zorn bewahren. Man statuirt neben dem Gegensatz von *ἐχθροί* und *καταλλαγέντες* noch einen andern, von *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* und *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, und meint, daß auch hinsichtlich ihrer Vermittlung die künftige Errettung das Leichtere und Geringere sei im Vergleich mit der bereits geschehenen Versöhnung; um letztere zu Stande zu bringen, habe es des Opfers des Lebens Christi bedurft, zu unserer künftigen Errettung sei nur die Bethätigung des Lebens erforderlich, in dem er jetzt steht. Indeß „durch sein Leben" wäre doch eine eigenartige Bezeichnung des lebendigen Christus. Und man sieht auch nicht ein, warum Paulus nicht auch hier *ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, was man doch ergänzen muß, geschrieben hat. Mit Recht weist unsers Erachtens Weiß auf eine andere Antithese hin, die von *ἀπὸ τῆς ὀργῆς* V. 10a und *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*. V. 10b. Man kann gar wohl auch übersetzen: wir werden gerettet werden in sein Leben. Bei den Verbis, die eine Bewegung ausdrücken, wird der Terminus der Bewegung ja oft mit *ἐν* statt mit *εἰς* eingeführt. Vgl. *ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. V. 5. Die Meinung des Apostels wäre dann: wir werden gerettet werden — von dem Zorn hinweg, in das Leben Christi hinein, so daß wir dann in dem Leben Christi stehen, „in dem Leben der Gottesherrlichkeit" (Weiß). Das ist ein in dem Zusammenhang unserer Stelle sehr angemessener Gedanke. Man erwartet hier, wo Paulus die Erfüllung unserer Christenhoffnung, die ja auf die Herrlichkeit Gottes geht, sicher stellen will und durch sichere Schlußfolgerungen erhärtet, auch eine Erwähnung der positiven Seite unserer Hoffnung. Und diese letztere Fassung von *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* paßt gerade auch in die vorliegende Schlußfolgerung hinein. Die würde, näher präcisirt, dann also lauten: Wenn und nachdem wir durch den Tod des Sohnes Gottes Gott versöhnt sind, Gott nahe zugethan, so werden wir auch gewiß als versöhnte Kinder dereinst mit Christo bei Gott leben und wohnen, im himmlischen Vaterhaus. Eine gewisse Beziehung des *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* auf *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* V. 10a ist auch in diesem Fall nicht ausgeschlossen. Wie wir jetzt der Frucht des Todes Christi theilhaftig geworden sind, der Versöhnung mit Gott, so werden

wir dereinst an dem Leben Christi, an dem seligen Leben der Verklärung Antheil haben.

Der Apostel ist aber mit dieser seiner Schlußfolgerung noch nicht ganz am Ende. Er fügt noch die Worte bei: *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* V. 11. Das Participium *καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ* kann unmöglich die Stelle eines verbum finitum vertreten, eignet sich auch nicht als Näherbestimmung zu *σωθησόμεθα*, sondern ist dem *καταλλαγέντες* V. 10 zu coordiniren, gehört also mit zu der Prämisse, aus welcher die künftige Seligkeit gefolgert wird. Wir werden gerettet, in das Leben Christi versetzt werden, nachdem wir Gott versöhnt sind, nicht allein aber das, sondern auch so versöhnt sind, daß wir uns jetzt Gottes rühmen. Es ist ein Unterschied zwischen Versöhnung und Versöhnung. Unter Menschen steht es so, daß Einer, der einen Feind hatte und dann diesem versöhnt ist, diesem vorigen Feind oft doch noch nicht recht traut, sondern sich von ihm fern hält, um ihn nicht wieder zu reizen, um einen neuen Ausbruch seines Zorns zu vermeiden. Er gibt sich etwa gern zufrieden, wenn der versöhnte Feind ihn nur in Ruhe läßt, ihm hinfort nichts mehr zu Leide thut, und erwartet und verlangt von ihm gar nicht, daß er ihm Gutes thue. Ganz anders verhält es sich mit Gottes Versöhnung. Das ist eine vollkommene, gründliche Aussöhnung, die wärmste Freundschaft. Die bringt mit sich, daß wir uns nun auch unseres Gottes rühmen und freuen. Wer Gott versöhnt ist durch Christum, der hält es für ganz ausgeschlossen, daß er sich je wieder mit Gott verfeinde, der ist seines Gottes froh, der hat unbedingtes Zutrauen zu Gott, der erwartet von Gott eitel Gutes. Luthers Glosse zu Röm. 5, 11: „Wir rühmen uns Gottes, daß Gott unser sei und wir sein seien, und alle Güter gemein von ihm und mit ihm haben in aller Zuversicht.“ Freilich hält solche Freudigkeit und Zuversicht zu Gott nicht Stich, wenn wir auf uns selber sehen und daran denken, wie wir Gott mit unsern täglichen Sünden reizen. Aber wir rühmen uns eben Gottes durch unsern HErrn JEsum Christum, durch welchen uns die Versöhnung zu Theil geworden ist, der alle Sünden unsers Lebens mit seinem Tode gesühnt und getilgt hat. Steht es nun so zwischen uns und Gott, daß wir nicht einfach mit ihm versöhnt sind, sondern daß wir uns auch seiner als unsers Gottes rühmen und freuen, ei, wie können wir dann noch zweifeln, daß wir auch an jenem Tage nichts Uebels, sondern eitel Gutes von ihm empfangen werden, daß er uns dereinst an den Gütern seines Hauses, an den Freuden

des ewigen Lebens Antheil geben wird? Wir können unsers ewigen Heils wahrlich ganz gewiß sein.

Der Apostel hat bewiesen, was er beweisen wollte, nämlich daß unsere Hoffnung uns nicht beschämt. Und solche gewisse Hoffnung der Seligkeit gehört zu den Folgen der Rechtfertigung. Was St. Paulus in dem besprochenen Abschnitt von dem Verhältniß zwischen der Rechtfertigung und der künftigen *σωτηρία* sagt, ist instructiv und wie Alles, was mit dem Artikel von der Rechtfertigung zusammenhängt, hochtröstlich. Wir Christen denken manchmal zu gering von unserm gegenwärtigen Besitz und meinen, daß wir durch Christum gerecht geworden, durch ihn die Versöhnung empfangen haben, sei eben nur der erste Schritt auf dem Weg zur Seligkeit, das letzte Ziel liege noch weit in der Ferne. Der Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit sei der eigentlich entscheidende Schritt, das sei das punctum criticum, wie wir an jenem Tage vor Gott bestehen werden. Aber nein, dem ist nicht so. Das Größte und Wichtigste ist schon geschehen. Der entscheidende Schritt, das punctum criticum liegt hinter uns, die Krisis ist schon überstanden. Wir sind durch Christi Tod Gott versöhnt. Wir sind durch Christum vor Gott gerecht und gut. Unsere Rechnung mit Gott ist richtig gestellt. Und damit ist unser ewiges Geschick schon entschieden. Die ewige Seligkeit ist die nothwendige, gleichsam ganz selbstverständliche Consequenz unserer Rechtfertigung. Der Abstand zwischen Sünde und Gerechtigkeit ist weit, weit größer, als der Abstand zwischen Gerechtigkeit und Seligkeit, und über die größte, tiefste Kluft sind wir schon hinüber. Wir sind aus dem status peccati in den status gratiae eingetreten, und so ist es nur noch ein Kleines und Leichtes, daß wir aus dem status gratiae in den status gloriae hinübergehen. Das ist das Wesentliche, die große Hauptsache, daß wir mit Gott im Reinen sind, Gott für uns haben, das Andere ist minder wesentlich, ob wir hier in dieser schwachen Leibeshütte, unter den Trübsalen dieser Zeit oder dort im seligen Leben der Verklärung uns unsres Gottes freuen und rühmen. Aber eben auch dieses Letzte wird nicht ausbleiben, weil die Hauptsache entschieden ist. Gewiß, wir wollen gerne selig werden. Uns verlangt nach der Herrlichkeit Gottes. Aber dies ist eben der rechte Weg zum Ziel, nicht daß wir in die Zukunft hinausschauen, sondern daß wir uns mit allen Sinnen und Gedanken in die gegenwärtige Gnade, in die Gnade der Rechtfertigung versenken. Je fester wir da wurzeln, desto näher sind wir dem Himmel. Dies sind heilsame Gedanken, welche die vorstehende Beweisführung des Apostels, sonderlich das *πολλῷ μᾶλλον* in uns wachruft.

Schließlich sei noch ein Mißverstand abgewiesen, zu welchem die vorstehenden Schlußfolgerungen des Apostels Anlaß geben könnten. Daß Paulus hier so streng dialectisch entwickelt, so scharf schließt und folgert, aus der Rechtfertigung die künftige Seligkeit erschließt, gibt keinem andern Lehrer der Christenheit ein Recht, nun auch ex suis dergleichen Folgerungen anzustellen, aus einer Lehre, die in der Schrift gegeben ist, eine andere Lehre zu erschließen, und wäre der Schluß noch so plausibel. Die wahre Theologie ist Schrifttheologie und geht kein Haarbreit über die Gedanken hinaus, welche die Schrift ihr in klaren Worten vorlegt. Die Schlußfolgerungen, mit denen wir uns beschäftigt haben, sind, das dürfen wir nicht vergessen, Schlußfolgerungen des Apostels, und der hat auch hier geschrieben, hat geschlossen und gefolgert, getrieben von dem Heiligen Geist. Diese Schlußfolgerungen sind Bestandtheil der Schrift und ebendeshalb auch für uns verbindlich. Und wenn der Apostel, wie er hier Röm. 5, 6—11 thut, solche Schlüsse den Christen in den Mund legt, die Christen so schließen und folgern lehrt und heißt, so gehört es zu dem Gehorsam des Glaubens, daß wir diese Worte und Deductionen des Apostels, der Schrift, zu den unsern machen, daß wir das nachreden, was der Heilige Geist uns vorgeredet hat.

Summa des Abschnitts 5, 1—11: **Der Apostel beschreibt die seligen Folgen der Rechtfertigung, die sind Friede mit Gott und die gewisse Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, welche uns durch Gottes Liebe, Christi Tod, unsere Rechtfertigung und Versöhnung verbürgt ist.**

5, 12—21. Der erste und der zweite Adam.

V. 12—14. Darum gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt hereingekommen ist und durch die Sünde der Tod und also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, dieweil sie alle gesündigt haben; denn bis auf das Gesetz war die Sünde in der Welt, die Sünde aber wird nicht angerechnet, wo kein Gesetz ist; aber doch herrschte der Tod von Adam bis auf Moses auch über die, welche nicht gesündigt haben nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, der da ist ein Bild des zukünftigen —

Es folgt, V. 12—21, ein weit ausgedehnter Vergleichssatz, eine „großartige Parallele“ zwischen Adam und Christus, in welcher das

Heil, das wir Christo verdanken, dem Unheil, das wir von Adam überkommen haben, entgegengestellt und so durch den Gegensatz illustrirt wird. Einige Ausleger, wie Koppe, Umbreit, Schott, Lange, schließen diese Periode ganz eng an das unmittelbar Vorhergehende an, meinen, daß mit *ὥσπερ* V. 12 die zweite Vergleichshälfte eingeführt werde, und ergänzen die erste Hälfte aus den Worten des 11., resp. 10. und 11. Verses, in dem Sinn: Darum haben wir jetzt durch Christum die Versöhnung empfangen, gleichwie durch Adam die Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist; oder: Darum werden wir durch Christi Leben gerettet werden, gleichwie wir von Adam die Sünde und damit den Tod überkommen haben; oder allgemeiner: Darum verhält es sich mit Christo, wie mit Adam 2c. Es springt aber doch in die Augen, daß mit *Διὰ τοῦτο ὥσπερ* V. 12 ein neuer Abschnitt beginnt und daß in diesem Abschnitt zuerst von Adam und dann an zweiter Stelle von Christo die Rede ist. Die Frage, worauf sich das *Διὰ τοῦτο* zurückbezieht und wie also die Verbindung des ganzen Passus mit der vorhergehenden Darlegung des Apostels zu fassen ist, werden wir am besten beantworten können, wenn wir zuvor den Inhalt desselben unserm Verständniß nahegebracht haben. Die andere Frage aber, wo der mit *ὥσπερ* eingeleitete Vordersatz im Folgenden seinen Nachsatz findet und ob überhaupt ein Nachsatz vorhanden ist, oder nicht vielmehr ein *Ἀνανταπόδοτον* hier vorliegt, wird sich im Verlauf der Erklärung von selber lösen.

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος — „Darum gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt hereingekommen ist und durch die Sünde der Tod —" so beginnt der neue Abschnitt. Sünde und Tod sind die beiden Subjecte, von denen Paulus zunächst handelt und die er in der ersten Vergleichshälfte, V. 12—14, wiederholt namhaft macht. Das Verbum *ἁμαρτάνειν* bezeichnet, ebenso wie das hebräische חָטָא, „ein verfehltes Handeln, jedoch offenbar so, daß dabei an die Verfehlung des Gott gemäßen, von ihm bestimmten Zieles gedacht wird, indem das menschliche Handeln seine Bestimmung und damit den Willen Gottes verfehlt" (Cremer), oder: „Verfehlung des gottgewollten Ziels, Abirrung vom Gottgefälligen, Vollbringung des Gottwidrigen" (Delitzsch), oder: „alles dem heiligen Willen Gottes widerstreitende Verhalten, gleichviel ob innerliches oder nach außen hervortretendes" (Hofmann). Das Substantiv *ἁμαρτία* wird in doppelter Weise gebraucht, abstract und concret, wie

Cremer sich ausdrückt: einmal als Gattungsbegriff, so namentlich in den paulinischen Schriften, das andere Mal als eine einzelne sündliche Handlung, sofern der Gattungsname auch dem einzelnen Exemplar zukommt, der allgemeine Begriff auf den einzelnen Fall angewendet wird, oder, wie Grimm unterscheidet: einmal im Sinn von *τὸ ἁμαρτάνειν*, peccatus, peccatio, das andere Mal im Sinn von id quod peccatur, peccatum, delictum, cogitatum vel factum divinae legi contrarium. Für die erstere Bedeutung führen beide Lexicographen in erster Linie Röm. 5, 12 als Belegstelle an. Und von der Sünde wird nun an unserer Stelle ausgesagt, daß sie in die Welt hereingekommen ist. *Κόσμος* bezeichnet hier nicht das Universum, sondern, wie oft, die Menschenwelt oder die Erde, die Gott den Menschenkindern bestimmt und bereitet hat. Der Gedanke, daß das Böse aus der Geisterwelt, wo es schon zuvor existirte, in die sublunarische Welt hereingekommen sei, der ja an sich richtig ist, liegt ganz außerhalb des Contextes. Paulus hat in diesem ganzen Abschnitt nur das, was auf Erden geschehen ist, die Geschichte, das Verhalten und das Geschick der Menschen vor Augen. Was von der Sünde, das prädicirt der Apostel, im zweiten Satztheil, auch vom Tode, unterscheidet aber hinsichtlich des Todes ausdrücklich das *εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόσμον* von dem *διελθεῖν εἰς πάντας ἀνθρώπους*. So kann mit dem *εἰσελθεῖν*, dem Hereinkommen der Sünde in die Welt auch nicht gemeint sein, wie man es vielfach gefaßt hat, daß die Sünde die ganze Menschenwelt afficirt, sich über die ganze Menschheit verbreitet habe. Mit *εἰσέρχεσθαι*, resp. *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* wird Hebr. 10, 5; 1 Tim. 1, 15 der Eintritt Christi in die Welt, 2 Joh. 7 das Auftreten der Irrgeister, der Antichristen beschrieben. Und wenn nun an unserm Ort dasselbe Prädicat der Sünde, wie dem Tode beigelegt wird, oder wenn es Gal. 3, 23 heißt: *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν*, so wird damit die Sünde, wie der Tod, und auch der Glaube personificirt, und die Meinung ist, daß Sünde, Tod, Glaube in die Welt eingetreten sind, ihr Erscheinen auf Erden gemacht haben, das will sagen, zu existiren begonnen haben. Fritzsche bemerkt zutreffend: *Εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* nihil nisi esse incipere valet. . . . In locutione *εἰσῆλθέ τί εἰς τὸν κόσμον* plerumque hoc unum cogitatur: aliquid esse coepisse, quod antea non fuisset. . . . Intrat homo in mundum, quum nascitur, res, ubi aut vim suam primum exercet, ut *ὁ θάνατος*, aut primum committitur, ut facinus. Sap. 14, 14 wird von den Götzen gesagt: „Durch eitle Ehre der Menschen sind sie in die Welt gekommen, und darum erdacht, daß die Menschen eines kurzen Lebens sind.“

Mit diesen Worten wird der Anfang und Ursprung der Götzen, des Götzendienstes gekennzeichnet. Daß die Götzen „in die Welt gekommen sind", fällt damit zusammen, daß sie von den Menschen „erdacht" sind. Und so bedeutet der Satz, daß die Sünde in die Welt gekommen ist, nichts Anderes, als daß sie auf Erden ihren Anfang genommen hat. Erst war die Sünde nicht in der Welt, aber dann ist eine Veränderung eingetreten, und seitdem ist sie in der Welt. Daß aber die Sünde in die Welt eingetreten ist, zu existiren begonnen hat, ist durch Einen Menschen geschehen, nämlich durch Adam. Auf dem vorangestellten *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* liegt aller Nachdruck. Dieser Eine Mensch, der erste Mensch, Adam hat gesündigt, dem heiligen Willen Gottes zuwidergehandelt, und ebendamit hat die Sünde auf Erden ihr Erscheinen gemacht, eben damit ist die Sünde, die überhaupt nur in concreto existirt, ins Dasein getreten. Die Sünde Adams war der Anfang und Ursprung menschlichen Sündigens.

„Und durch die Sünde der Tod", *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*. So heißt es weiter. Aus dem ersten Satztheil ist hierzu nicht nur das Prädicat *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, sondern auch das betont an die Spitze des Vergleichssatzes gestellte *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* herüberzunehmen. Durch den Einen Menschen ist mittelst der Sünde der Tod in die Welt gekommen. Adam hat gesündigt und die Folge und Strafe seiner Sünde war der Tod. Und in und mit dem Tode Adams ist der Tod in die Welt eingetreten, hat der Tod sein Erscheinen auf Erden gemacht, zu existiren begonnen. Der Tod Adams war der Anfang menschlichen Sterbens. *Ὁ θάνατος* bezeichnet zunächst und zumeist den leiblichen Tod, dann aber auch öfter das letzte schreckliche Geschick des sündigen Menschen, den ewigen Tod, wie z. B. 2 Cor. 2, 16; 7, 10. Jak. 1, 15; 5, 20. 1 Joh. 5, 16. Der Tod ist, wie sich z. B. Cremer ausdrückt, einmal das Ende des Lebens, dieses natürlichen Lebens, das andere Mal das Gegentheil des Lebens, des wahren Lebens, des Lebens aus Gott und mit Gott, des ewigen Lebens. Wir reden wohl auch von einem geistlichen Tod, und dieser Sprachgebrauch hat Grund in der Schrift. Es heißt z. B. Eph. 2, 1. 5, daß wir todt waren in Sünden. Wir gebrauchen dann aber das Wort „Tod" oder „todt" in übertragener Bedeutung, von der sittlichen Erstorbenheit, von dem gänzlichen Unvermögen des natürlichen Menschen zu allem Guten. Der Tod im eigentlichen Sinn des Worts ist keine sittliche Qualität, sondern das Geschick, das der Mensch mit seinem gottwidrigen Verhalten sich zugezogen hat. Gerade im vorliegenden Abschnitt werden die Begriffe *ἁμαρτία* und *θάνατος*

scharf aus einander gehalten, also Verhalten und Geschick des Menschen von einander unterschieden. Cremer schließt seine Untersuchung des Begriffs *θάνατος* im Neuen Testament mit dem Satz ab: „In der gewöhnlich noch angenommenen Bedeutung der geistig-sittlichen Erstorbenheit findet sich *θάνατος* (eben dieses Substantiv) im Neuen Testament nicht.“ An unserer Stelle nun, wie in dem ganzen Passus V. 12—21, versteht Paulus unter *θάνατος* den Tod im Vollsinn des Worts, die gesammte Strafe der Sünde, beides in Einem, den leiblichen Tod und den ewigen Tod, oder wir können auch sagen den leiblichen Tod, welcher für den sündigen Menschen, der in seinen Sünden stirbt, zum ewigen Tod wird. Denn die beiden Bedeutungen liegen nicht aus einander, sondern in einander. Weiß bemerkt ganz richtig: „Allerdings steht *θάνατος* oft vom ewigen Tod, aber das ist keine andere Bedeutung des Worts, da der leibliche Tod, wenn er nicht durch die Auferweckung zum himmlischen Leben wieder aufgehoben wird, selbstverständlich zum ewigen Tode wird.“ Daß der Apostel in unserm Zusammenhang diesen letzten Ausläufer des zeitlichen Todes, den ewigen Tod, mit im Sinn hat, geht auch daraus hervor, daß er V. 21 dem *θάνατος* die *ζωὴ αἰώνιος* entgegensetzt. Er bezieht sich, wenn er schreibt: „und der Tod durch die Sünde“, auf die Drohung und das Strafurtheil Gottes Gen. 2, 17; 3, 19: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.“ „Du bist Erde, und sollst zur Erde werden.“ Gott hat den ersten Menschen, nachdem er gesündigt, von der verbotenen Frucht gegessen, zu Tod und Verwesung verurtheilt. Und am selben Tage, da er davon gegessen, begann die Ausführung der Drohung, die Vollstreckung des Todesurtheils. Am selben Tage wurde der Todeskeim in seine Natur eingepflanzt, von Stund ab war sein Leib ein sterblicher Leib, an dem man hinfort alle Symptome des Todes und der Verwesung gewahrte. „*Die Todesdrohung Gen. 2, 17 lautete nicht* תּוּמָת, *sondern* תָּמוּת. *Es widerspricht ihr also nicht, daß der Tod nicht als momentaner Act, sondern als momentan anhebender Prozeß eintrat, dessen schließlicher Ausgang hier (3, 19) dem Menschen angekündigt wird. Die Menschen starben, als sie der Sünde verfielen, wie nach Hos. 13, 1 Ephraim starb, als er zu Baal abfiel. Ihr Leben ist fortan die wenn auch langsame doch sichere Ausreifung des Todeskeims, den es in sich trägt.*“ Delitzsch. So ist also unmittelbar nach dem Sündenfall in und mit dem Strafgeschick, das Adam traf, und nicht etwa erst mit der Ermordung Abels, der Tod in die Welt eingetreten. Und zwar der Tod, der von seinen ersten Anfängen an den Keim und Stachel

des ewigen Todes in sich barg. Die Todesdrohung lautete: „Du sollst des Todes sterben", מוֹת תָּמוּת. Für das Sterben des ersten Menschen hat Gott diesen starken, vollen Ausdruck gewählt. Als Adam gesündigt hatte, schmeckte er alsbald die vollen Schrecken des Todes, hatte auch einen Vorschmack der Hölle und Verdammniß. Adam hatte mit seiner Sünde sein Leben verwirkt, gerade auch das selige Leben in der Gemeinschaft Gottes, und auch das selige Leben der Verklärung, in welches er, wenn er die Probe bestanden hätte, allmählich hinübergegangen wäre. Vgl. 1 Cor. 15, 46. Adam war um seiner Sünde willen dem Tode verfallen, auch von Rechts wegen dem ewigen Tod und wäre eine Beute des ewigen Todes geworden und geblieben, wenn nicht die Verheißung von dem Weibessamen und der Glaube an die Verheißung in den Prozeß des Todes eingetreten wäre und das schlimmste Ende abgewendet hätte.

Der dritte Satztheil „und also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist", ist der Zielpunkt des Vergleichssatzes. Jedenfalls ist der Tod Subject dieser Aussage, auch wenn man der schwächer bezeugten Lesart folgt, welche *ὁ θάνατος* hier nicht bietet. Mit dem *εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν* wird nun die Verbreitung des Todes über die ganze Menschheit beschrieben. Der Tod hat zuerst, in und mit Adams Sterben, seinen Fuß in die Welt gesetzt, *εἰσῆλθε*, und ist dann zu allen Menschen hindurchgegangen, *διῆλθε*, hat sich aller Adamskinder bemächtigt. Der Tod begleitet gleichsam die Verzweigung des Menschengeschlechts. Alle Menschen sind, schon von Empfängniß und Geburt an, dem Tode verfallen. Ein jedes Adamskind, ein jeder Mensch, der in die Welt geboren wird, bringt einen sterblichen, schwachen, gebrechlichen Leib mit auf die Welt, sein ganzes Leibesleben ist ein Gang zum Tod, und wenn er ausgelebt, sich abgelebt hat, stirbt er dahin, fällt ab, wie des Grases Blume, wird zur Erde, Staub und Asche, ja muß, wenn nichts Anderes dazwischen tritt, ewig sterben und verderben. Der Nachdruck in diesem Satztheil liegt aber auf dem *οὕτως*, und dieses *οὕτως*, „also", „auf die angegebene Weise" geht auf das betonte *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* zurück. Durch den Einen Menschen, und zwar vermittelst dessen Sünde ist es geschehen, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist. Diese Beziehung des *οὕτως* wird durch den Ausdruck *ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, „wie durch Einen, der gesündigt hat", V. 16, welcher auf V. 12 zurückblickt, außer Frage gestellt. Der Eine Mensch, Adam, dessen Sünde ist die Ursache nicht nur des Todes dieses ersten Menschen, sondern des Todes aller Menschen, und nicht haben die Einzelnen, jeder für sich, mit

ihren Sünden sich erst den Tod zugezogen. Dafür zeugt auch schon die Thatsache, daß jeder Mensch von vornherein, von den ersten Anfängen seines Daseins an, dem Tode unterworfen ist. Zutreffend und scharf hat Hofmann diesen nexus rerum dargelegt und aus dem Text erwiesen, indem er schreibt: „Die ausdrückliche Unterscheidung, daß zunächst die Sünde, der Tod aber durch die Sünde in die Welt gekommen ist, hat dazu verleitet, die Rückbeziehung, mit welcher der Apostel fortfährt, wenn er schreibt *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*, so aufzufassen, als beziehe sich *οὕτως* auf den ursächlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. . . . Aber erstlich sollte man denken, daß dann verglichen sein müßte, wie der Tod an den ersten Menschen, und nicht wie er durch Einen Menschen in die Welt gekommen ist. Und zweitens nimmt *διὰ τῆς ἁμαρτίας* doch nur eine untergeordnete Stellung ein in dem Satze, welchen das vorangestellte *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* beherrscht, kann also nicht dasjenige sein, was bei der Rückbeziehung auf diesen Satz vorwiegend betont ist. Auf *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* muß *οὕτως* sich beziehen. Die entgegengesetzte Weise, wie der Tod an alle Menschen hätte kommen können, wäre die gewesen, daß jeder Einzelne ihn sich selbst zuzog. Statt dessen war der Tod durch den Einen mittelst der Sünde ein für alle Mal in der Welt, und ist so, als der durch ihn mittelst der Sünde in die Welt gekommene, zu allen Menschen hindurchgekommen. Der Ausdruck *διῆλθεν* folgt gleichsam der Verzweigung des von dem Einen abstammenden vielgliedrigen Geschlechts, und ist dem *εἰσῆλθεν* gegenüber in diesem der Betonung des *οὕτως* entsprechenden Sinn nicht minder als *οὕτως* betont. *Οὕτως* bedeutet sonach nicht ‚im Verfolge dessen, daß durch Einen Menschen der Tod in die Welt gekommen war', noch auch ‚demzufolge, weil der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen war', sondern ‚auf die vorher beschriebene Art und Weise', nämlich so, daß durch Einen Menschen die Sünde und mittelst der Sünde der Tod in die Welt gekommen war. Dann ist aber die Thatsache, um die es sich handelt, nicht wie Sünde und Tod, sondern lediglich, wie der Tod zu allen Menschen hindurchgekommen ist." Ja, man darf nicht aus den Augen lassen, was viele Ausleger nicht beachtet haben, obwohl es in die Augen springt, daß der Apostel nicht von der Sünde, sondern lediglich vom Tod aussagt, daß er zu allen Menschen durchgedrungen ist. Wohl lehrt die Schrift sonst, daß auch die Sünde sich von Adam auf alle Menschen fortgepflanzt hat, daß jedem Menschen, wie der Tod, so die Sünde eingeboren ist. Aber davon sagt der Apostel an unserer Stelle kein Wort, sondern macht hier nur die That-

sache geltend, daß der Tod sich über die ganze Menschheit verbreitet hat, und führt diese Thatsache eben auf den „Einen, der gesündigt hat", zurück.

Die folgenden Worte *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* haben sehr verschiedene Auslegung gefunden und werden zu den cruces interpretum gerechnet. Wir registriren hier nur und beleuchten zugleich die gebräuchlichsten Auffassungen. 1. Man hat *ἐπί* im Sinn von „in", *ᾧ* als dativus masculini des Relativpronomens gefaßt und auf *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* zurückbezogen und übersetzt in quo, scilicet Adamo, omnes peccaverunt. Das ist die von Origenes aufgebrachte und dann von Augustin in die Kirche eingeführte Deutung, die aber sprachlich unzulässig ist. Denn *ἐπί* ist nie so viel wie „in" und *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* als Correlat von *ᾧ* liegt viel zu weit zurück. Ob der Sinn des Satzes, abgesehen von der Construction, ob also der Satz omnes in Adamo peccaverunt an sich richtig ist und den Sinn des Apostels trifft, wird sich im weiteren Verlauf der Erklärung ergeben. 2. Hofmann nimmt *ᾧ* gleichfalls masculinisch, bezieht es aber auf *ὁ θάνατος* und übersetzt *ἐπί* mit „bei", „bei dessen Vorhandensein". Er beruft sich für diesen Sprachgebrauch auf 2 Macc. 2, 8, *ἐπὶ Μωυσῇ*, „zur Zeit Mosis", und Hebr. 9, 17 *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ*, „in der Zeit der ersten Gottesordnung". Den Sinn seiner Uebersetzung erklärt er folgendermaßen: „Die Einzelnen kamen zur Welt, nachdem der Tod in der Welt war, und was sie sündigten, das sündigten sie bei Vorhandensein des von dem Einen her zu ihnen allen hindurchgekommenen Todes, und nicht zogen sie sich, jeder einzeln für sich, den Tod zu durch ihr Sündigen." „Vorhanden, heißt es, war der Tod bei dem Sündigen aller derer, zu welchen er hindurchgekommen ist, und nicht ist er immer erst durch ihr Sündigen und nur immer je für den Einzelnen, welcher sündigte, zu Wege gekommen und eingetreten." Diese Sätze sind an sich richtig und bestimmen genau das Verhältniß des Todes zu dem Sündigen der Einzelnen im Sinn des Apostels. Indeß, abgesehen auch davon, daß *ἐφ' ᾧ* ein recht ungelenker Ausdruck wäre für *οὗ παρόντος* oder *ὃς παρῆν πρίν*, wäre eine solche Aussage betreffs des Sündigens der Einzelnen eine ganz beiläufige Bemerkung, die in den Zusammenhang von V. 12—14 nicht hineinpaßt und in der Parallele von Christo kein Correlat hat. Dies spricht auch gegen die Fassung von Thomasius, welcher wesentlich Hofmann beistimmt, nur daß er *ἐφ' ᾧ* neutrisch versteht, „bei dem Vorhandensein welches Verhältnisses". 3. Die Uebersetzung Luthers „dieweil sie alle gesündigt haben" ist jetzt fast einstimmig adoptirt und allgemein aner-

kannt, daß ἐφ' ᾧ so viel ist, als ἐπὶ τούτῳ ὅτι, propterea quod. Von den Citaten aus Profanscribenten, welche Meyer zum Erweis dieser Bedeutung von ἐφ' ᾧ, ἐφ' οἷς angeführt hat, erwähnen wir hier nur den von Favorinus beigebrachten Beleg: ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω, κολασθήσῃ, „dieweil du den Diebstahl verübt hast, wirst du gestraft werden". Im Neuen Testament findet sich ἐφ' ᾧ noch an zwei andern Stellen, und zwar offenbar im Sinn von quia: 2 Cor. 5, 4: καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, „wir seufzen und sind beschwert, dieweil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden wollen"; Phil. 3, 12: διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ, „ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte, dieweil ich von Christo JEsu ergriffen bin". Aber es ist nun die Frage, wie eben dieser Satz „dieweil sie alle gesündigt haben" zu verstehen ist. Die meisten neueren Ausleger fassen ἥμαρτον von „den individuellen Sünden der Einzelnen" und verstehen also den Apostel dahin, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen sei, daß alle Menschen sterben müssen, weil sie alle thatsächlich gesündigt haben. So z. B. Rückert, Tholuck, Fritzsche, De Wette, Baur, Ewald, Umbreit, Lange, Weiß, Luthardt. Doch dann würde der Apostel hier just das Widerspiel von dem sagen, was er, nach unserm Verständniß, in dem vorhergehenden dreitheiligen Hauptsatz gesagt hat. Um ihn nicht in solchen eclatanten Widerspruch mit sich selbst gerathen zu lassen, haben daher die betreffenden Ausleger sich genöthigt gesehen, den Gedanken, daß auch die Sünde zu allen Menschen durchgedrungen sei, in die vorhergehenden Worte unterzubringen. Daß der Text, wie er dasteht, dies nicht gestattet, haben wir oben nachgewiesen. Das rechte Verständniß der Worte ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου . . . διῆλθεν, der Gedanke, daß die Sünde des Einen Menschen die Ursache des Todes aller Menschen ist, schließt den andern Gedanken, daß die Einzelnen mit ihren individuellen Sünden sich erst den Tod zugezogen haben, schlechterdings aus. Und es ist ein vergebliches Bemühen, wenn Luthardt, welcher die drei ersten Verstheile wesentlich richtig erklärt, diese beiden Sätze mit einander zu vereinigen sucht, mit der ziemlich dunkeln Bemerkung: „So ist hier allerdings eine imputatio peccati Adamiti, aber eine durch das eigene Sündigen vermittelte, aber so vermittelte gelehrt, daß dieses ja selbst erst durch Adams in die Welt hereingekommene Sünde bedingt ist." Es bleibt somit nichts Anderes übrig, als daß wir 4. mit Bengel, Koppe, Meyer, Philippi, Delitzsch, Kahnis, Godet, Hodge den Satz „dieweil sie alle gesündigt haben"

dahin deuten, daß sie alle in und mit Adam gesündigt haben, oder daß sie gesündigt haben Adamo peccante oder eo ipso actu, quo Adamus peccavit. Eine ähnliche Aussage findet sich 2 Cor. 5, 14: *εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Das heißt: In und mit Christo, indem Christus starb, sind Alle gestorben. Und so haben in und mit Adam Alle gesündigt. „Der Einwand, daß die wesentliche Bestimmung willkürlich zugedacht werde, ist unrichtig; denn es wird eben nur die Näherbestimmung von *ἥμαρτον* behauptet, welche der unmittelbare Zusammenhang mit Nothwendigkeit vorbereitet hat." Meyer. Der Apostel hatte vorher gesagt, daß durch des Einen Menschen Sünde der Tod zu allen Menschen durchgedrungen sei, und diese Aussage begründet er damit, daß sie alle gesündigt haben, nämlich indem der Eine Mensch sündigte. Weil die Sünde Adams aller Menschen Sünde war, darum hat sie allen Menschen den Tod gebracht. Sonach hat es allerdings mit dem Augustinschen Satz omnes in Adamo peccaverunt seine Richtigkeit. Nur daß man damit nicht die grob sinnliche Vorstellung verbinden darf, als hätten alle Menschen schon in lumbis Adami existirt, als hätten sie alle, dieweil ihr Wille im Willen ihres Stammvaters beschlossen war, de facto jene erste Sünde mit begangen. Wiefern Adams Sünde aller Menschen Sünde war, erklärt Paulus in dem Parallelsatz V. 19: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί.* Durch den Ungehorsam des Einen Menschen sind die Vielen, das heißt alle Menschen, als Sünder hingestellt worden, vor Gott hingestellt worden und stehen also als Sünder vor Gott. Gott sieht sie alle um des Ungehorsams Adams willen als Sünder an. Oder mit andern Worten: Gott hat allen Menschen die Sünde Adams imputirt. Wir machen schließlich noch im Voraus darauf aufmerksam, daß die hier gegebene Auslegung von Röm. 5, 12 durch die ganze nachfolgende Erörterung gerechtfertigt wird, sonderlich durch solche Aussprüche, wie die: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,* V. 15; *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός,* V. 17. Vgl. auch noch 1 Cor. 15, 22: *ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν.* Diese Sätze besagen, nur mit etwas andern Worten, just dasselbe, wie der Satz, mit dem der Apostel den vorliegenden Abschnitt anhebt.

Es wird jetzt, als Beweis für das eben Gesagte (*γάρ*), eine geschichtliche Thatsache eingeführt. V. 13. 14. Paulus weist auf die Zeit „bis auf das Gesetz", *ἄχρι νόμου,* also auf die Zeit vor dem Gesetz hin. Da war die Sünde in der Welt. Doch wo kein Gesetz ist, wird die Sünde nicht angerechnet, *ἐλλογεῖται,* wie Philem. 18, das

heißt, wie das Folgende zeigt, wird von Gott nicht als Uebertretung eines göttlichen Gebots dem Menschen auf die Rechnung gesetzt. Aehnlich hieß es 4, 15: „Wo kein Gesetz, da ist auch keine Uebertretung." Aber doch herrschte, *ἐβασίλευσεν*, der Tod von Adam bis auf Moses auch über die, welche nicht gesündigt haben nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*. Diese letzteren Worte sind der Zeitbestimmung *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως* coordinirt. Zweierlei sagt der Apostel von der Herrschaft des Todes aus, erstlich, über welche Zeit sie sich erstreckte, von Adam bis Moses, und sodann, welches ihre Objecte waren. Der Tod herrschte nicht nur über die, welche wie Adam gesündigt, ein Gesetz übertreten haben, wie über die Menschen der mosaischen und nachmosaischen Zeit, sondern auch oder selbst (*καί*) über die, welche nicht nach der Weise der Uebertretung Adams gesündigt haben, über die Menschen, die von Adam bis auf Moses lebten. Es werden nicht etwa, wie z. B. Fritzsche und Meyer meinen, unter den Letzteren zwei Classen unterschieden: solche, die ohne Gesetz sündigten, und solche, die ein Gesetz hatten und übertraten. Denn Paulus hat ja vorher die Zeit bis auf Moses schlechthin als eine gesetzlose Zeit bezeichnet. Die Menschen jener ersten Weltperiode, von Adam bis auf Moses, haben also gesündigt, aber, da sie kein positives Gesetz hatten, nicht „nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams" gesündigt. So übersetzen wir am besten nach Grimm, Schierlitz, mit den meisten Auslegern den Ausdruck *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*, indem wir *ἐπί*, wie z. B. Luc. 1, 59, von der Norm verstehen, secundum similitudinem praevaricationis Adae. Es läuft auf dasselbe hinaus, wenn man mit Cremer *ὁμοίωμα* auch an unserer Stelle in der concreten Bedeutung „Gestalt" nimmt und die Aussage Pauli dahin deutet, daß die Sünde jener ersten Menschen nicht die Gestalt der Sünde Adams, die Gestalt der Uebertretung hatte. Nur hätte man dann eher *ἐν ὁμοιώματι* erwartet. Die Sünde Adams war in optima forma *παράβασις*, Uebertretung eines ganz speciellen göttlichen Gebots. Und eben auf die Uebertretung dieses Gebots war die Todesstrafe gesetzt. Nachdem Gott dem Adam das Gebot gegeben: „Von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen", fährt er fort: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben." Gen. 2, 17. Und die Ankündigung der Execution der Todesdrohung leitet er mit den Worten ein: „Dieweil du hast gehorchet der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baume, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen." So er-

scheint die Uebertretung des positiven Gebots als die thatsächliche Ursache des Todes. Nun aber sind nicht nur insgemein alle Adamskinder, sondern gerade auch schon die ersten Generationen des Menschengeschlechts, die kein solches positives Gebot halten, wie Adam, kein positives Gesetz, wie Israel seit Moses, also auch keine Uebertreter waren, der Gewalt des Todes erlegen. Von der Schreckensherrschaft des Todes in der vormosaischen Zeit zeugt z. B. recht nachdrücklich „das Buch der Zeugungen Adams“ Gen. 5. Da schließt jede der kurzen Lebensskizzen der frommen Patriarchen der Menschheit mit dem bedeutsamen, ernsten וַיָּמֹת „und er starb“. Wie ist diese Thatsache zu erklären? Nicht aus den Sünden, welche jene ersten Menschengeschlechter selbst begangen haben, da denselben eben das Characteristicum der Uebertretung fehlte. So bleibt nur die Annahme übrig, daß jene Sünder der ersten Weltperiode um der Einen Uebertretung Adams willen dem Tode verfallen sind. Und so ist der Satz V. 12 bewiesen. Denn offenbar sterben alle Menschen auf dieselbe Weise, wie die ersten Tausende und Millionen gestorben sind. Die allgemeine Herrschaft des Todes, welche schon in den Tagen Adams begann, in den Jahrhunderten vor Moses sich auf Erden einbürgerte und durch alle Zeiten hin dieselbe geblieben ist und bleibt, ist, wie das Exempel der ersten Menschengenerationen beweist, in der Sünde des Einen Menschen ursächlich begründet. Diese Argumentation des Apostels ist so evident, daß es überflüssig erscheint, die Irrgänge derjenigen Ausleger zu verfolgen, welche aus dem Satzgefüge V. 13. 14 einen Beweis für die Allgemeinheit des Sündigens herausconstruiren.

Was der Apostel hier vom Tode ausgesagt hat, ist nicht Alles, was die Schrift vom Tod und vom Verhältniß des Todes zur Sünde lehrt. Nach der Schrift ist der Tod in genere der Sünde Sold. Das bezeugt Paulus gleichfalls im Römerbrief, 6, 23. Da ermahnt er die Christen, welche das offenbarte Gesetz haben und kennen, nicht wieder der Sünde dienstbar zu werden, und begründet diese Ermahnung damit, daß sie sich mit dem Sündendienst, mit ihren Uebertretungen den Tod verdienen würden. Wie das ewige Leben freie, unverdiente Gabe Gottes ist, so ist der Tod der verdiente Lohn, *ὀψώνια*, oder, was dasselbe ist, die verdiente Strafe der Sünde. Und das gilt ganz allgemein, daß der Tod der Sünde Sold ist, auch von den Heiden. Wenn die Sünde der Heiden, welche kein positives Gesetz haben, auch keine eigentliche Gesetzesübertretung ist, so sind dieselben doch für ihr Thun und Treiben Gott verantwortlich. Sie haben einen Ersatz für das offenbarte Gesetz in dem Gesetz, das in ihr

Herz eingeschrieben ist. Das hat der Apostel 2, 14 ff. nachgewiesen. Und dieweil sie die Rechtsforderung Gottes kennen und dieselbe mit ihren bösen, schändlichen Werken verleugnen, so sind sie des Todes schuldig, *ἄξιοι θανάτου*. 1, 32. „Die ohne Gesetz gesündigt haben, werden ohne Gesetz umkommen.“ 2, 12. Paulus hat vorher den Tod Christi als Opfertod hingestellt. Dem Opfer liegt aber, wie wir oben gezeigt haben, das Axiom zu Grunde: „Welche Seele sündigt, die soll sterben.“ Ja, die Schrift geht noch einen Schritt weiter und lehrt, daß wir alle schon von Natur, von unserer Geburt her, um der Erbsünde willen Kinder des Zorns sind. Eph. 2, 3. Von dem allen sieht der Apostel an unserm Ort ab. Doch was er hier sagt, steht auch nicht in Widerspruch mit den eben erwähnten Schriftaussagen. Paulus würde sonst sich selbst widersprechen. Röm. 5, 12—14 handelt speciell von den ersten Anfängen, von dem Ursprung des Todes, von der Genesis dieser geschichtlichen Thatsache, der allgemeinen Todesherrschaft auf Erden. Und da gilt denn, daß die Eine Uebertretung Adams, wie die Dogmatiker sich ausdrücken, die causa primaria, die eigentliche causa efficiens, die bewirkende Ursache des Todes ist, und zwar des Todes aller Menschen. Zwar macht jedwede Sünde, auch wenn sie noch nicht zur bewußten Uebertretung geworden, schon jede gottwidrige Regung im Herzen den Menschen des von Gott geschenkten Lebens unwerth und des Todes werth. Es hat aber Gott nach seiner Weisheit, die wir nicht ergründen können und nicht erforschen sollen, also gefallen, daß er factisch gerade die Uebertretung eines positiven Gebots, die erste Gesetzesübertretung des ersten Menschen mit der Todesstrafe belegt und die Uebertretung Adams dann allen Menschen zugerechnet und um derselben willen von vornherein das ganze Menschengeschlecht dem Tode unterworfen hat, so daß alle Menschen gleich in den Tod hinein geboren werden. Eben diesen Tod jedoch, den die Eine Sünde Adams in die Welt und über alle Menschen gebracht hat, der nun einmal von Anfang an, seit dem Sündenfall des ersten Menschen in der Welt ist und herrscht, verwendet Gott zugleich dazu, daß er damit auch die individuellen Versündigungen und die angeborene Sündhaftigkeit der Einzelnen bestraft. Wir haben oben, zu 2, 6 ff., die Stelle aus unserm Bekenntniß citirt, wo es heißt: „Die Schrift nennt das ewige Leben einen Lohn, nicht daß Gott schuldig sei, um die Werke das ewige Leben zu geben, sondern nachdem das ewige Leben sonst gegeben wird aus andern Ursachen, daß dennoch damit vergolten werden unsere Werke und Trübsale.“ Aehnlich können wir hier sagen, daß mit dem Tod, der aus andern

Ursachen, nämlich um der Einen Sünde Adams willen, über das ganze Menschengeschlecht verhängt ist, zugleich auch die bösen Werke aller einzelnen Adamskinder vergolten werden. Zutreffend ist, was Bengel in dem schon von Philippi beigebrachten Citat hierzu bemerkt: Sane unius lapsui mors multorum assignatur immediate. Sic non negatur, cujusvis peccati stipendium esse mortem, sed ostenditur, primariam mortis causam esse peccatum primum. Hoc nos peremit: sicut latro post homicidium furatus punitur ob homicidium, nec tamen impune furatus est, furti poena in poenam homicidii confluente, sed ad homicidii poenam vix aestimata. Schließlich müssen wir hier noch beachten, daß der Tod, auch sofern er Strafe der individuellen Sünden und Sündhaftigkeit der Einzelnen ist, in der Sünde Adams seine letzten Wurzeln hat. Denn Adams Sünde war Grund und Ursache, daß von Stund ab Adams Natur gänzlich verändert und verrückt, ganz und gar unrein und verderbt war, und daß diese natürliche Verderbtheit sich auf alle Adamskinder forterbt und aus allen Adamskindern eitel böse Früchte und Werke hervortreibt. Doch davon ist Röm. 5, 12 ff. nicht die Rede.

Dem Namen *Ἀδάμ* V. 14 ist noch der Relativsatz angeschlossen: *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*. *Τύπος*, eigentlich Schlag von *τύπτω*, bedeutet: Eindruck vom Schlag, Spur, Mal, so *τύπος τῶν ἥλων*, Nägelmal, Joh. 20, 25; dann Bild, Form, so *τύπος διδαχῆς*, Lehrform, Röm. 6, 17; speciell Vorbild, so in den meisten neutestamentlichen Stellen, wie 2 Thess. 3, 9: *ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς;* 1 Thess. 1, 7; Phil. 3, 17; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7; 1 Petr. 5, 3; und schließlich weissagendes Vorbild, was wir Typus nennen, so 1 Cor. 10, 6. 11 und an unserm Ort. Adam ist ein Vorbild *τοῦ μέλλοντος*, scil. *Ἀδάμ*. Diese Ergänzung liegt am nächsten. Selbstverständlich ist Christus gemeint. Wie 1 Cor. 15, 45 Christus *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*, „der letzte Adam“ heißt, so wird er hier, vom Standpunkt des ersten Adam aus, *ὁ μέλλων Ἀδάμ*, „der zukünftige Adam“ genannt. Ein Spruch der Rabbinen lautet: Postremus Adamus est Messias. Manche Ausleger, wie Tholuck, Köllner, Philippi, Meyer, Weiß, Luthardt, sehen nun in diesen Worten den Nachsatz, oder wenigstens einen virtuellen Nachsatz oder einen Ersatz für den Nachsatz zu dem mit *ὥσπερ* V. 12 beginnenden Vordersatz. Hierzu ist aber der Relativsatz weder grammatisch noch sachlich geeignet. Derselbe sagt ja nichts davon, wiefern Adam ein Typus Christi ist, worin die Aehnlichkeit zwischen Adam und Christus besteht. Er macht nur bemerklich, daß Adam Christi Bild ist, bringt nur den-

selben Gedanken zum Ausdruck, der schon in dem *ὥσπερ* V. 12 liegt, und erinnert also, nachdem der Vordersatz V. 12 durch die Beweisführung V. 13. 14 erweitert ist, die Leser wieder daran, daß, was V. 12—14 von Adam ausgesagt ist, eine entsprechende Aussage von Christo einleiten soll. Freilich wäre solche Erinnerung unpassend und störend, wenn nun unmittelbar das dem *ὥσπερ* entsprechende *οὕτως* folgen würde. Aber das ist ja nicht der Fall. Der Apostel fährt vielmehr fort:

V. 15—17. aber nicht, wie der Fall, so auch die Gnadengabe; denn wenn durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, so hat sich vielmehr die Gnade Gottes und die Gabe in der Gnade des Einen Menschen JEsu Christi auf die Vielen reichlich ergossen; und nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, das Geschenk; denn das Urtheil ist von Einem her zur Verurtheilung geworden, die Gnadengabe aber von den Fehltritten Vieler her zum Gerechtsein; denn wenn durch den Fall des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen, so werden vielmehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, JEsum Christum.

„Nicht wie der Fall, so auch die Gnadengabe", *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα*, und „nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, das Geschenk", *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα:* das sind die beiden Hauptsätze, die in diesem Satzgefüge hervorstechen und bewiesen werden. Dasselbe wird mittelst des restringirenden *ἀλλά*, „aber", dem vorhergehenden Relativsatz *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* und damit der mit *ὥσπερ* V. 12 eingeleiteten Vergleichung angefügt. Die Gedankenverbindung ist folgende. Worin die typische Parallele, die Aehnlichkeit zwischen dem ersten und dem künftigen Adam besteht, hat der Apostel noch nicht expressis verbis angegeben. Doch nach alle dem, was er bisher, von 3, 21 an, von dem Heil in Christo gelehrt hat, sonderlich auch nach der Deduction 5, 5—11, in welcher er von der bereits geschehenen Rechtfertigung auf die schließliche *σωτηρία*, auf das zukünftige Leben schließt, konnte und kann jeder Leser des Briefs sich selbst den Nachsatz zu dem mit *ὥσπερ* V. 12 eingeführten Vordersatz bilden. Wie durch Eines Menschen Sünde der Tod über alle Menschen gekommen ist, so ist durch Eines Menschen Gerechtigkeit das Leben für alle Menschen gekommen:

das ist augenscheinlich in Kürze der von dem Apostel intendirte Sinn des Vergleichssatzes. Gerechtigkeit und Leben sind die beiden Hauptbegriffe in der bisherigen Lehrdarlegung, in diesen beiden Stücken besteht das Heil in Christo, und die kehren auch im vorliegenden Abschnitt wieder. Gerechtigkeit und Leben sind das Gegentheil von Sünde und Tod. Ja, durch die Gerechtigkeit wird die Sünde, durch das Leben wird der Tod aufgehoben. So besteht zunächst zwischen Adam, welcher Sünde und Tod, und Christo, welcher Gerechtigkeit und Leben in die Welt gebracht hat, ein Gegensatz. Jedoch bei dem Gegensatz zugleich eine Aehnlichkeit, eine typische Parallele. Es werden Röm. 5, 12 ff. Dinge, die an sich res contrariae sind, mit einander verglichen, indem von dem gegensätzlichen Verhältniß abgesehen wird. Das, was der Eine, und das, was der Andere zu Wege gebracht hat, erstreckt sich von dem Einen aus auf die Vielen, auf alle Menschen. Die umfassende Wirkung dessen, was der Eine und was der Andere gethan, der Einfluß des Einen auf die Vielen ist offenbar das tertium comparationis. Aber diese Parallelisirung bedarf einer Restriction. Es verhält sich doch mit dem zweiten Adam, gerade was die Wirkung auf die Vielen betrifft, etwas anders, als mit dem ersten Adam. Bei der Gleichheit besteht ein Unterschied. Und diesen Unterschied, eben hinsichtlich der Beziehung des Einen zu den Vielen, die Discrepanz in der Parallele, das dissimile in simili kehrt der Apostel V. 15—17 hervor. Bengel: Adamus et Christus, secundum rationes contrarias, conveniunt in positivo; differunt in comparativo. Convenientiam Paulus primum v. 12—14 innuit, protasi expressa, apodosi tantisper ad subaudiendum relicta. Deinde differentiam multo magis directe et expresse describit.

Was sich auf Seiten des ersten Adam findet, nennt der Apostel V. 15 *παράπτωμα*, das ist, factum, quo a vero et honesto desciscitur (Grimm), lapsus, Fall, Fehltritt, Vergehen, und er meint damit selbstverständlich, wie das Vorhergehende und das Folgende zeigt, dasselbe, was er V. 14 *παράβασις Ἀδάμ* genannt hat. Was sich auf Seiten des zweiten Adam findet, bezeichnet er zunächst ganz allgemein als *χάρισμα*, Gabe oder Geschenk der Gnade. Und nun betont er hier, daß zwischen beiden ein Unterschied besteht. Trotz des typischen Verhältnisses zwischen Adam und Christo hat es mit dem *χάρισμα* eine andere Bewandtniß, als mit dem *παράπτωμα: οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα.* V. 15a. Das wird V. 15b bewiesen: *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ*

Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε; „denn wenn durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, so hat sich vielmehr die Gnade Gottes und die Gabe in der Gnade des Einen Menschen JEsu Christi auf die Vielen reichlich ergossen". Durch den Fall, den Fehltritt des Einen ist es geschehen, daß die Vielen gestorben, dem Tode verfallen sind. Meyer bemerkt sehr richtig: „An unserer Stelle sieht man klar, daß sich Paulus zur Erklärung des Todes der Menschen nicht ihre individuelle Sünde als causa efficiens oder auch nur medians dachte, und man trägt ein, wenn man ausdeutet: die Vielen sündigten und fanden den Tod, wie der Eine Adam." Statt „alle Menschen" schreibt Paulus hier „die Vielen", *οἱ πολλοί,* womit er natürlich alle Menschen meint, um den Eindruck einer großen Menge zu erzeugen und den Gegensatz zu dem *εἷς* recht stark hervortreten zu lassen. Possunt aliqua esse omnia, quae non sunt multa. Augustin. Es ist ingens hominum numerus (Fritzsche), über den der Fehltritt des Einen den Tod herbeigeführt hat. Und wenn nun durch den Fall des Einen die Vielen gestorben sind, wie dies wirklich der Fall ist, so hat sich vielmehr das *χάρισμα* des Einen auf die Vielen erstreckt. Das ist die Meinung des Apostels. Daß das *χάρισμα,* wie das *παράπτωμα,* in seiner Wirkung von dem Einen aus auf die Vielen übergegangen ist, das ist die exacte Parallele. Das macht Christum zum Antitypus Adams. Das *πολλῷ μᾶλλον,* „vielmehr" aber zeigt einen Unterschied in der Parallele an. Wenn man das *παράπτωμα* und das *χάρισμα* genau mit einander vergleicht, so ist auf Seiten des *χάρισμα* und seiner Verbreitung über die Vielen ein Plus zu verzeichnen. *Πολλῷ μᾶλλον* bedeutet hier, wie gewöhnlich, wie auch 5, 9. 10. 17, nicht multo magis, sondern multo potius, „vielmehr" im Sinn von „viel eher", „viel gewisser", bezeichnet also, wie man es genannt hat, ein „logisches Plus", „ein Plus der Evidenz und Gewißheit". Doch dieses logische Plus involvirt, wie Lange richtig anmerkt, ein reales Plus. Paulus umschreibt hier, V. 15b, den Begriff *χάρισμα* in solcher Weise, daß sofort in die Augen springt, wie weit das *χάρισμα* das *παράπτωμα* überragt. Was er dem *παράπτωμα* V. 15b gegenüberstellt, das ist *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ,* die Gnade, die gnädige Gesinnung, die Gott erzeigt hat, und die Gabe, die in der Gnade des Einen Menschen JEsus Christus besteht, in der Gnade, die JEsus Christus erzeigt hat. Wir verbinden die Näherbestimmung *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht mit *ἐπερίσσευσε,* sondern, wie die meisten Ausleger, mit *ἡ δωρεά,* welches einer solchen Ergänzung bedarf. Man würde sonst nicht wissen, was für eine Gabe gemeint ist.

Die *χάρις ἡ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist das congruente Correlat zu *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι.* Aber in der Gnade des Einen Menschen JEsu Christi erweist sich ja die Gnade Gottes, *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ.* Und die Gnade Gottes ist eine ganz andere Potenz, ist viel größer, stärker und wirkungskräftiger, als der Fehltritt des Einen Menschen. Darum wird auch von der Gnade Gottes und der Gnade JEsu Christi nicht nur gesagt, daß sie über die Vielen gekommen, sondern, daß sie auf die Vielen übergeflossen ist, auf die Vielen sich reichlich ergossen hat, *ἐπερίσσευσε.* Da Gott es ist, der nach seiner strengen Gerechtigkeit, um des Fehltritts des Einen willen den Tod über die Vielen verhängt hat, so kann man den Unterschied, das Plus, auch so definiren, wie Meyer es thut: „Gott läßt weit lieber seine Huld walten, als seine Strenge", oder mit Fritzsche sagen: Deus multo benignior est, quam severior. Und weil dem so ist, weil hier überschwängliche Gnade, die Gnade Gottes in Christo in der Wagschale liegt, darum können und sollen Alle, welche unter der übeln Wirkung der Sünde Adams leiden, um so gewisser sein, daß sie auch an dem *χάρισμα* Christi Antheil haben. Aehnlich erklärt Hofmann unsere Stelle: „Nachdem dieser Mensch gleichwie Gott der Menschheit Gnade erzeigen konnte, so steht es in diesem Falle so, daß das Wirksame zwiefältig Gnade ist, göttliche und menschliche, göttliche, die als solche unbeschränkt ist in ihrem Geben, menschliche, die als solche geeignet ist, von dem Geber überzugehen auf die Menschen, die seines Gleichen sind. Solche zwiefältige Gnade, des Urhebers und des Mittlers, Gnade, welche schenkt, und Gnade, in welcher das Geschenk besteht, ist hier das Wirksame. Welch ein Gegensatz gegen die Uebelthat des Einen! In wie viel höherem Maaße war das hier Wirksame wirkungskräftig! Oder, um dem *ἐπερίσσευσεν* mit folgendem *εἴς τινα* näher zu bleiben, in wie viel höherem Maaße gilt von dem hier Wirksamen, daß es reichlich auf die Vielen übergegangen und ihnen zu Theil geworden ist, wenn schon die Uebelthat des Einen das vermocht hat, daß die Vielen starben!" Philippi schreibt: „Wie sollte die heilbringende Wirkung einer Gottesthat nicht viel gewisser sein, als die verderbenbringende Wirkung einer Menschenthat." Und Godet: „Der höhere Grad des Reichthums in den Factoren des Werks Christi bildet nach der Anschauung des Apostels einen Schluß a fortiori für die Gleichheit der Ausdehnung der beiden hier verglichenen Wirksamkeiten." „Er will beweisen, daß, wenn eine geringe Ursache dem ganzen Menschengeschlecht ein Todesurtheil zuziehen konnte, dieses ganze Menschengeschlecht um so gewisser den Einfluß einer viel mächtigeren Ursache erfahren werde."

Der mit *καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα* eingeleitete Passus V. 16. 17 constatirt offenbar einen zweiten Unterschied in der Parallele. Worin derselbe besteht, wird sich von selbst ergeben, wenn wir zuvor die einzelnen Ausdrücke besehen und dann uns klar gemacht haben, in welcher Beziehung die einzelnen Satztheile zu einander stehen. Der Satz *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* — das ist die bezeugtere Lesart, nicht *ἁμαρτήματος* — *τὸ δώρημα*, „nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, das Geschenk", V. 16a, entspricht nach Form und Inhalt dem Eingang des 15. Verses: *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα.* Doch ist er nicht eine einfache Recapitulation des letzteren. Dagegen spricht schon der Anschluß mittelst *καί.* Der Satz *οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα* ist allgemeineren Inhalts und besagt nur, daß überhaupt zwischen Adam und Christo, zwischen dem *παράπτωμα* und dem *χάρισμα* trotz des typischen Verhältnisses ein Unterschied besteht, und das ist 15b eben damit bewiesen, daß eine specielle Differenz, ein Plus auf Seiten des *χάρισμα* aufgezeigt wird. Und nun führt schon der Hauptsatz V. 16a eine zweite specielle Differenz ein. Meyer, Weiß, Godet, Hofmann, Luthardt verbinden *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* ganz eng mit *τὸ δώρημα* und erklären: „es ist mit dem Geschenk nicht so, als wenn es *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* verursacht wäre". Dasselbe sei vielmehr durch viele Sünden verursacht worden. Aber der Gedanke, daß das Geschenk durch die Sünde verursacht sei, liegt ganz außerhalb des Contextes. In dem ganzen Zusammenhang 5, 12—21 erscheint die Sünde nur als Ursache der Strafe, des Todes. Und sodann widerspricht auch diese Fassung dem ganzen Aufbau des Satzgefüges V. 16. 17. Es wird hier durchweg, in jedem Satztheil, V. 15a, V. 15b, V. 16b, V. 17 der Antitypus dem Typus gegenübergestellt. Und so wird V. 16a mit *ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* die eine Seite, der Typus, mit *οὐ τὸ δώρημα* die andere Seite, der Antitypus gekennzeichnet. Auf der einen Seite, der typischen, gilt: *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος.* Fritzsche ergänzt hierzu: *τὸ παράπτωμα*, Bengel: *τὸ κρίμα*, Hodge: *τὸ κατάκριμα.* Das ist zu speciell. Der Ausdruck bedarf überhaupt keines eigentlichen grammatischen Supplements. Der Grieche liebt verkürzte Vergleiche. Der Apostel gibt, indem er auf einen zweiten Unterschied zu reden kommt, zunächst nur das characteristische Stichwort an. Seine Meinung ist, wie der Zusammenhang zeigt, diese: Auf der typischen Seite, was Adam, das *παράπτωμα* anlangt, ist das, was geschehen, was über die Vielen gekommen ist, durch Einen, der gesündigt hat, geschehen, verursacht.

So ähnlich auch Philippi, der nur *ἐγένετο* ergänzt. Auf der einen Seite steht der *εἷς ἁμαρτήσας*, auf den kommt da Alles an. Was die andere Seite, den Antitypus betrifft, das *δώρημα*, so wird hier davon zuvörderst nur bemerkt, daß es sich damit nicht so verhält, wie mit dem Typus. Das heißt: das characteristische *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* im Typus hat kein genaues Correlat im Antitypus.

„Denn das Urtheil ist von Einem her zur Verurtheilung geworden, die Gnadengabe aber von den Fehltritten Vieler her zum Gerechtsein." So heißt es weiter V. 16b. Auf Seiten des Typus, des *παράπτωμα* steht es so: *τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα.* Das Urtheil, das Gott über die Menschen gefällt hat, ist zur Verurtheilung, zum Verdammungsurtheil geworden, ausgeschlagen. Offenbar hat der Apostel bei *κατάκριμα* den Tod, von dem er V. 15b gesagt hat, die allgemeine Todesherrschaft, von der er V. 17a sagt, im Sinn. Doch sind *κατάκριμα* und *θάνατος* nicht ganz identische Begriffe. Der Tod, die Todesherrschaft ist die Execution des göttlichen Strafurtheils, letzteres die Voraussetzung des ersteren. Der Nachdruck aber liegt auf dem *ἐξ ἑνός*. Von Einem her ist es dazu gekommen, daß die Menschen zum Tod verurtheilt worden sind. Die Natur der Sache bringt es hier mit sich, daß wir *ἐξ ἑνός* näher dahin bestimmen, daß der Eine die Ursache des *κατάκριμα* war. Der Eine, der gesündigt hat, hat mit seiner Sünde, seiner Uebertretung das über die Menschen in genere ausgesprochene Todesurtheil verursacht, verschuldet. Die Sünde Adams war ja nach V. 12 aller Menschen Sünde, ist allen Menschen als Sünde imputirt worden. Wie verhält es sich dagegen auf der andern, auf der antitypischen Seite? Da gilt: *τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* Die Gnadengabe ist von den Fehltritten Vieler her zum *δικαίωμα* geworden, ausgeschlagen. Es liegt recht nahe, *δικαίωμα* mit „Rechtfertigungsurtheil" wiederzugeben. Doch diese Uebersetzung läßt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Dem nachweisbaren Sprachgebrauch zufolge bedeutet *δικαίωμα*, um mit Hofmann zu reden, entweder „das Rechte als ausgesprochene Forderung" oder „das Rechte als verwirklichter Thatbestand"; entweder, wie wir auch sagen können, Rechtssatzung, so viel als Gesetzesforderung, Gebot, oder den Thatbestand des Gerechtseins, so viel als Gesetzeserfüllung, Gerechtigkeit. In ersterer Bedeutung findet sich das Wort z. B. Luc. 1, 6; Röm. 1, 32; 2, 26; 8, 4; in letzterer Apok. 19, 8: *τὰ δικαιώματα* (die gerechten Handlungen) *τῶν ἁγίων;* 15, 4: *τὰ δικαιώματά σου* (die Erweisungen deiner Gerechtigkeit) *ἐφανερώθησαν*, ebenso Prov. 8, 20, wo die Aus-

drücke τρίβοι δικαιώματος und ὁδοὶ δικαιοσύνης mit einander wechseln, und offenbar auch Röm. 5, 18, wo es als Synonymon von ὑπακοή V. 19 erscheint. Und diese letztere Bedeutung hat δικαίωμα auch an unserer Stelle, wie denn Luther es ganz richtig mit „Gerechtigkeit" übersetzt hat. Im folgenden Vers wird dafür δικαιοσύνη substituirt. Selbstverständlich aber ist „Gerechtsein", „Gerechtigkeit" im Sinn der justitia imputata gemeint. So bleibt auch bei dieser Fassung der Gegensatz von κατάκριμα und δικαίωμα gewahrt. Die Gnadengabe ist also dazu gediehen, daß die Menschen, welche um der Sünde Adams willen verurtheilt waren, nun Gerechte sind, die Gottes Urtheil für sich haben. Das ist es, was Gott, was Christus aus Gnaden den Menschen geschenkt hat, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Der Apostel hätte sich, ähnlich wie im folgenden Vers, auch so ausdrücken können, daß die Gabe in dem Gerechtsein besteht. Aber er wählt die Redeweise εἰς δικαίωμα, weil er auch hier ἐκ und εἰς einander entgegensetzen will. Der Nachdruck ruht auch hier auf der mit ἐκ eingeführten Näherbestimmung. Das ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων hat den Ton, das heißt: „von den Fehltritten Vieler her". Der Gegensatz zu dem vorhergehenden zweimaligen ἑνός erfordert für πολλῶν die Bedeutung des Masculinum. Eine ähnliche Verbindung ist ἐκ πολλῶν καρδιῶν, „aus Vieler Herzen", Luc. 2, 35. Die Präposition ἐκ bezeichnet hier lediglich die Richtung, woher. Die Meinung ist: von den Fehltritten Vieler her, dies war der frühere status quo, ist es zu dem Thatbestand des Gerechtseins gekommen. Wenn man ἐκ an unserer Stelle ursächlich faßt und die Worte ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων dahin deutet, daß die vielen Uebertretungen das δικαίωμα „als Bedürfniß" oder sonst wie nach sich gezogen oder hervorgerufen haben, so gewinnt man einen Gedanken, welcher, wie schon oben bemerkt, von dem ganzen Zusammenhang weit abliegt. Die Rede, daß es von den Fehltritten Vieler her zum δικαίωμα gekommen, besagt aber nun nichts Anderes, als daß die Vielen, das heißt alle Menschen von allen ihren Uebertretungen gerechtfertigt, absolvirt sind. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist ja, wie wir gesehen haben, dem Apostel identisch mit Vergebung der Sünden. Und es ist also den Menschen nicht nur die Eine Uebertretung des Einen, die ihnen allen zugerechnet war, vergeben, sondern es sind allen Menschen auch alle ihre individuellen Sünden und Uebertretungen vergeben worden. Christus hat, wie Philippi richtig anmerkt, nicht nur den Schaden, welchen Adam gestiftet, sondern auch den, welchen wir selbst zu demselben hinzugethan, geheilt.

Es folgt V. 17 eine Schlußfolgerung, welche derjenigen des 15. Verses ähnlich ist: *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ;* „denn wenn durch den Fall des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen, so werden vielmehr die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, JEsum Christum". Es wird auch hier, wie V. 15b, von dem Typus auf den Antitypus geschlossen. Im Vordersatz folgen wir der lectio recepta *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι*, welche beglaubigter ist, als die Varianten *ἐν ἑνὶ παραπτώματι* oder *ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι*. Dies ist der Typus: Durch den Einen, durch den Fall oder Fehltritt des Einen ist es geschehen, daß der Tod nun auf Erden Herrschaft übt, daß alle Adamskinder von vornherein dem Tode unterworfen sind. Wenn dem aber so ist, wie es wirklich der Fall ist, so wird um so eher, um so gewisser (*πολλῷ μᾶλλον*) das Andere geschehen, wovon der Nachsatz sagt, so werden wir um so eher, um so gewisser im Leben herrschen. Die Herrschaft des Lebens ist, auf Seiten des Antitypus, das Correlat zu der Herrschaft des Todes. Den Begriff „Leben" hatte der Apostel gleich im Beginn des Vergleichssatzes im Auge, als er in dem mit *ὥσπερ* eingeleiteten Vordersatz die allgemeine Verbreitung des Todes hervorkehrte. Die Herrschaft des Lebens ist eine andersartige Herrschaft, als die Herrschaft des Todes. Dort ist der Tod der *βασιλεύς*, der Tyrann, welcher die Menschen knechtet und sie seine Schreckensgewalt fühlen läßt. Hier sind die Menschen, welche im Leben stehen, die Herrschenden, *οἱ βασιλεύοντες*. Das Leben, das Leben aus dem Tode, das ewige Leben ist Freiheit, schließt allen Druck aus, ja erhebt die, welche es erlangen, zur Herrschaft. Auch sonst beschreibt die Schrift die künftige *σωτηρία* als ein Herrschen, Richten und Regieren. Vgl. 1 Cor. 4, 8; 6, 2. 3; 2 Tim. 2, 12; Apost. 20, 4; 22, 5. Es heißt aber nun, daß die, welche die Gabe der Gerechtigkeit, das heißt, die Gabe, die in der Gerechtigkeit besteht, empfangen, in der Gegenwart empfangen, dereinst im Leben herrschen werden. Das Leben, die Lebensherrschaft hat die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu ihrer Voraussetzung, ebenso wie der Tod, die Todesherrschaft das *κατάκριμα* voraussetzt. Schon in der Angabe des Briefthemas 1, 16. 17 erschien die *δικαιοσύνη θεοῦ* als Vorbedingung der künftigen *σωτηρία*. Und 5, 5—11 war von der Rechtfertigung auf die künftige *ζωή* geschlossen. Erst muß der Mensch gerecht, vor Gott gerecht werden, der Sünden-

schuld ledig gehen, ehe er das ewige Leben erlangen kann. Das ist die Gabe Gottes, *τὸ χάρισμα, τὸ δώρημα:* erst die Gerechtigkeit, dann das ewige Leben. Wir übersetzen *οἱ λαμβάνοντες* mit Luther und den meisten Auslegern: „die, so da empfahen", nicht: „die da hinnehmen". Denn nicht von dem Act des Hinnehmens hängt das Leben ab, sondern von der Gabe der Gerechtigkeit und davon, daß der Einzelne für seine Person dieser Gabe theilhaftig wird, sie zu eigen bekommt. Das geschieht durch den Glauben. So involvirt der Ausdruck *λαμβάνειν*, auch wenn man ihn als ein Empfangen faßt, allerdings den Begriff Glauben. Doch kommt der Glaube nicht insofern in Betracht, als er dies thut und die Gabe hinnimmt, sondern insofern, als er in den persönlichen Besitz der Gabe eintritt, die er sich applicirt. Nur die Gläubigen sind es, die de facto dereinst im Leben herrschen werden. Es ist freilich für die Vielen, für alle Menschen zum *δικαίωμα* gekommen. Und in Folge dessen steht allen Menschen der Himmel offen. Die Seligkeit ist allen Menschen zubereitet. Jedoch nur wer die Gabe der Gerechtigkeit im Glauben sich zueignet und damit zu eigen bekommt, erlangt wirklich das Leben. Die, welche jenes *δικαίωμα* zurückweisen und verachten, gehen leer aus und bringen sich auch um den Nutzen und die Frucht desselben, die ewige Seligkeit. Als Object des *λαμβάνειν* erscheint hier aber nun nicht nur einfach die Gabe der Gerechtigkeit, sondern *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*. Auf dieser erweiterten Objectsbestimmung liegt der Nachdruck. In der Gabe der Gerechtigkeit hat sich die Gnade, die gnädige Gesinnung Gottes erwiesen und bethätigt. Und es ist eine Fülle der Gnade und der Gerechtigkeit, die wir empfangen oder, wie wir, die wir im Glauben stehen, nun sagen: empfangen haben. Ueberschwängliche Gnade und Gerechtigkeit ist uns zu Theil geworden. Mit dieser Bezeichnung der Gabe kommen wir dem griechischen Ausdruck *περισσείαν* am nächsten. Worin diese *περισσεία* der Gnade und Gerechtigkeit besteht, kann nach dem V. 16 Gesagten nicht zweifelhaft sein. Es ist uns nicht nur die Sünde Adams, sondern es sind uns auch, wie allen Menschen, alle unsere eigenen Fehltritte, und wären deren noch so viele, und wären sie noch so groß und so schwer, vergeben worden. Der Aussage V. 17b, die eben den Antitypus characterisirt, ist noch die Näherbestimmung angefügt *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Durch den Einen, JEsum Christum, werden die, welche in diesem Leben die Gabe der Gerechtigkeit empfangen, dereinst im Leben herrschen, Christus hat ihnen das Leben erworben, und zwar damit, daß er ihnen die Gerechtigkeit, und zwar

überschwängliche Gerechtigkeit erworben und bereitet hat. Der theure Name JEsu Christi, dem wir die Fülle alles Guten verdanken, ist mit Emphase an den Schluß des Satzes gestellt, während der Eine, von welchem die Menschen ein so schlimmes Erbtheil überkommen haben, ungenannt bleibt. Nachdem wir die einzelnen Glieder des reichhaltigen Bedingungssatzes, V. 17, besehen haben, kommen wir auf den Ausgangspunkt der Erklärung zurück. Mittelst *πολλῷ μᾶλλον* ist der Nachsatz an den Vordersatz angeschlossen. Was der Apostel also hier hervorkehrt und einschärft, ist dies: Daß die, welche die Fülle der Gnade und Gerechtigkeit empfangen, dereinst durch Christum im Leben herrschen werden, geschieht viel eher, ist viel gewisser, als das zuvor Genannte, daß durch den Einen der Tod geherrscht hat. Die Lebensherrschaft ist viel gewisser, als die Todesherrschaft. Und zwar darum, weil sie auf dem allerfestesten und allersichersten Fundament ruht, und das ist eben die überschwängliche Gnade und Gabe der Gerechtigkeit oder die Vergebung aller Sünden und Uebertretungen, die je in der Welt begangen sind und bis ans Ende der Tage begangen werden. Dem logischen Plus, das sich auf Seiten des *χάρισμα* findet, liegt auch hier ein sachliches Plus zu Grunde.

Es erübrigt noch, das Verhältniß zu erörtern, in welchem die drei Sätze V. 16a, V. 16b und V. 17 zu einander stehen. Die zwei mit *γάρ* eingeleiteten Sätze V. 16b und V. 17 sind offenbar ähnlichen Inhalts, und der letztere ergänzt den ersteren. V. 16b ist nur von dem *κατάκριμα* und dem *δικαίωμα* die Rede, V. 17 aber auch von der Frucht und Wirkung beider, von Tod und Leben. So entspricht es dem Inhalt beider Sätze, daß wir sie einander coordiniren und beide zusammen als Beweis für V. 16a ansehen. Das ist auch viel natürlicher, als sie einander zu subordiniren und etwa mit Philippi, Meyer, Weiß und Andern anzunehmen, V. 16a sei durch V. 16b, und V. 16b wieder durch V. 17 bewiesen, oder mit Hofmann, V. 17 beweise, daß V. 16a mit V. 16b bewiesen sei. Die Beweiskraft des seinem Inhalt nach einheitlichen Beweissatzes V. 16b. 17 liegt in den Worten *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* und *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*. Von den Fehltritten Vieler her ist es zum *δικαίωμα* gekommen, das ist überschwängliche Gnade, die viel sicherer die Herrschaft des Lebens nach sich zieht, als der Fehltritt des Einen die Herrschaft des Todes. Damit ist der Hauptsatz V. 16a bewiesen, nämlich die Aussage, daß es mit dem *δώρημα* eine andere Bewandtniß habe, als mit dem Typus, sofern für diesen das *δι' ἑνὸς*

ἁμαρτήσαντος characteristisch ist. Und mit dem ganzen Satzgefüge V. 16. 17 ist zugleich ein zweiter Beweis geliefert für den Hauptsatz V. 15a, die allgemeine Aussage, daß das *παράπτωμα* und das *χάρισμα* überhaupt von einander differiren.

Hiermit ist also der zweite Differenzpunkt in der typischen Parallele zwischen Adam und Christus klar gestellt, den Paulus in diesen beiden Versen, V. 16. 17, geltend macht. Hofmann sieht den Unterschied in dem *δικαίωμα* und der Gabe der Gerechtigkeit, welcher in dem Zusammenhange zwischen der Uebelthat des Einen und der damit unmittelbar gegebenen Herrschaft des Todes nichts Aehnliches entspreche. Aber dem *δικαίωμα* entspricht ja im letzteren das *κατάκριμα*. Godet legt V. 17 den Nachdruck auf *οἱ λαμβάνοντες* und faßt *λαμβάνειν* als eine „sittliche Bedingung", von welcher die Herrschaft des Lebens abhänge; eine solche Bedingung finde sich nur auf der Seite des Heils, nicht auf der andern Seite. Aber der Ton liegt, wie wir oben gezeigt haben, auf dem Object des *λαμβάνειν;* und das subjective Verhalten des Menschen wäre eine gar schwache und unsichere Basis für die Gewißheit des Lebens. Philippi, Meyer, Weiß und die meisten Ausleger erkennen an, daß der Apostel V. 16 die Discrepanz zwischen *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* und *ἐξ ἑνός* einerseits und *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* andrerseits hervorkehrt. Aber mit dem *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα* ist eben die *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* V. 17 zu identificiren. Wir vergegenwärtigen uns nochmals in Kürze das Resultat der oben gegebenen Exegese. V. 15 war *οἱ πολλοί* und *εἰς τοὺς πολλούς* betont. V. 16. 17 liegt der Nachdruck auf dem fünfmaligen *ἑνός*, resp. *δι' ἑνός*, *ἐξ ἑνός* Das *δι' ἑνός* gilt auf beiden Seiten. Durch den Einen, der gesündigt hat, ist das Verdammungsurtheil und der Tod über alle Menschen gekommen, durch den Einen JEsus Christus ist den zum Tode verurtheilten Adamskindern die Gerechtigkeit und das Leben erworben. Aber in dieser Parallele, gerade auch hinsichtlich des *δι' ἑνός* ist eine Differenz, ein Plus auf Seiten des *χάρισμα* zu verzeichnen. Christus hat nicht nur den Schaden Adams gut gemacht, sondern die Vielen auch von allen ihren individuellen Uebertretungen gerechtfertigt, und darum werden die, welche die überschwängliche Gnade und Gabe der Gerechtigkeit empfangen, viel eher, viel gewisser im Leben herrschen, als die Sünde des Einen dem Menschengeschlecht den Tod verursacht hat.

Und wenn wir nun die beiden Differenzen, die V. 15b und die V. 16. 17 genannte, zusammenfassen, so ergibt sich, daß der ganzen

Parallele zwischen Adam und Christo eine Discrepanz inhärirt. Durchweg ein Plus auf Seiten der Gabe Christi! Die vollständige Parallele lautet: Sowohl, was Adam, als was Christus gethan, zu Wege gebracht, ist von dem Einen aus auf die Vielen übergegangen. Aber sowohl hinsichtlich des *εἰς τοὺς πολλούς*, als auch hinsichtlich des *δι' ἑνός* oder *ἐξ ἑνός* überragt die Gabe Christi weit den Fall Adams. Die Gnade Christi und die Gnade Gottes ist stärker, wirkungskräftiger, geht viel eher auf die Vielen über, als das *παράπτωμα* Adams. Und die durch Christum vermittelte Gabe der Gerechtigkeit deckt weit mehr Sünden, als die Eine Sünde Adams. Und darum ist das Leben viel gewisser, als der Tod. Und wie tröstlich ist das für arme sündige, sterbliche Adamskinder! Ja, welche Fülle des Trostes liegt in dieser scharfen dialectischen Deduction des Apostels verborgen! Wir sind allzumal Kinder des Todes. Wir sind, um der Sünde Adams willen, schon unter der Herrschaft des Todes geboren. Das ganze Leben strebt dem Tod entgegen. Ueber der üppigsten Lebenskraft weht der Todeshauch. Nichts ist für uns gewisser, als daß wir sterben müssen. Aber doch, Eins ist noch gewisser, nämlich daß wir leben werden. Das Leben, das Leben aus dem Tode, von dem wir noch nichts sehen und spüren, ist uns gewisser, als der Tod, den wir täglich vor Augen haben und gleichsam mit Händen greifen können. Denn der große, reiche, gnädige Gott, von dessen Gnade das Leben abhängt, läßt viel lieber seine Gnade walten und wirken, als seine strenge Gerechtigkeit, welche alle Menschen um der Sünde Adams willen zum Tode verurtheilt hat. Und aus Gnaden hat uns Gott schon durch Christum nicht nur die Sünde Adams, sondern alle eigenen zahllosen Uebertretungen, große und kleine, bewußte und unbewußte, vergeben, es liegt nichts mehr, rein gar nichts zwischen uns und Gott in der Mitte. Wie kann uns da die Gabe Gottes, das ewige Leben, entgehen? Ja, es bedarf nur noch des Einen, daß wir sterben, daß wir diese sterbliche Leibeshütte ablegen und damit der Sünde Adams den letzten Tribut zahlen, dann liegt Adam, Sünde, Tod weit, weit hinter uns, unter uns, und wir gehen durch den Tod in das Leben ein und werden im Leben mit Christo ewig herrschen und triumphiren.

V. 18. 19. wie es also nun durch Eines Fehltritt für alle Menschen zur Verurtheilung gekommen ist, so durch Eines Gerechtsein für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens; denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden, so werden auch

durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte hingestellt werden.

Der Satz V. 18a entspricht offenbar nach Form und Inhalt der Aussage V. 12. Und so liegt nichts näher, als die Annahme, daß der Apostel nach der Unterbrechung der Construction mit den Worten *ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα* den Vordersatz des Vergleichssatzes V. 12 wieder aufnimmt und nun mit *οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς* den Nachsatz anfügt. So wird die vorliegende Periode V. 12—19 auch von Er. Schmidt, Ch. Schmidt, Bengel, Flatt, Reiche, Olshausen, Godet, Hodge construirt. Nachdem Paulus die erste Vergleichshälfte V. 12 mit V. 13. 14 begründet und dann V. 15—17 den Unterschied in der Aehnlichkeit zwischen Adam und Christus aufgezeigt hat, geht er jetzt daran, die Parallele, die schon der Beschreibung des Unterschieds zu Grunde lag, expressis verbis auszuführen und allseitig durchzuführen.

Der Satz V. 18 bedarf so wenig, wie der ähnliche V. 16b, einer eigentlichen grammatischen Ergänzung. „Der Apostel benennt absichtlich, um sich und dem Leser alle unnöthige Umständlichkeit des Ausdrucks zu ersparen, beide Male nur ein Wodurch und ein zwiefaches Wohin, ein Wohin der Person und der Sache." Hofmann. Man denkt sich von selbst ein *ἀπέβη*, res cessit hinzu. Wir übersetzen: „wie es also nun durch Eines Fehltritt für alle Menschen zur Verurtheilung gekommen ist, so durch Eines Gerechtsein für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens". Durch Eines, nämlich Adams, Fall, Fehltritt ist es für alle Menschen zum *κατάκριμα* gekommen, nämlich nach dem Zusammenhang zum *κατάκριμα τοῦ θανάτου*, ist es geschehen, daß alle Menschen zum Tode verurtheilt wurden. Dem entspricht auf der andern Seite, daß es durch Eines, nämlich Christi, *δικαίωμα* zur *δικαίωσις ζωῆς*, zur Rechtfertigung des Lebens gekommen ist. *Δικαίωμα* bezeichnet hier, wie V. 16, den Thatbestand des Gerechtseins, jedoch nicht, wie V. 16, die justitia imputata, sondern, da hier Christus das Subject ist, die Gerechtigkeit, die Christus erwiesen hat. Auch Philippi, der es V. 16 als Rechtfertigungsurtheil gefaßt hat, übersetzt es hier mit „Rechtserfüllung". Und so die meisten Ausleger. Es steht im Gegensatz zu dem *παράπτωμα* Adams und ist gleichbedeutend mit *ὑπακοή* V. 19. Es ist so viel wie recte factum (Fritzsche), righteousness of Christ (Hodge). Der Apostel hatte vorher Christi Tod und Blut als Fundament der Rechtfertigung benannt. Jedoch der Tod Christi war nicht nur ein

Strafgeschick, das Christum betroffen hat, sondern zugleich auch Christi eigene That. Christus hat sich selbst für uns dargegeben. Die sühnende Kraft des blutigen Opfers Christi beruht auch mit darauf, daß es ein williges Opfer war. Nur ein williges Opfer ist Gott angenehm. Christus war gehorsam bis zum Tod am Kreuz, hat gerade auch, indem er am Kreuze starb, Gehorsam erwiesen. Aber der Inhalt des *δικαίωμα* Christi geht noch weiter, umschließt den ganzen Gehorsam, den Christus im Leben, Leiden, Sterben Gott geleistet hat, die obedientia activa und passiva. Christus hat alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt, hat nicht nur der strafenden, sondern auch der fordernden göttlichen Gerechtigkeit genug gethan. Christi ganzer Erdenwandel, einschließlich seines Todes, war ein einheitliches recte factum. Und durch diese Gerechtigkeit ist es nun für alle Menschen zur *δικαίωσις ζωῆς* gekommen. Der Apostel bezeichnet mit *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι* sonst oft mehr im Allgemeinen das Urtheil Gottes über den sündigen Menschen, daß Gott den Sünder für fromm und gerecht hält und ansieht, justum reputat, daß der Sünder vor Gott als gerecht gilt. An manchen Orten aber faßt er den Ausdruck *δικαιοῦν* ganz strict als den förmlichen Richterspruch Gottes, als „Gerechtsprechen", „Gerechterklären", justum pronunciare. So z. B. 4, 5; 8, 33. Und in dieser stricten Bedeutung findet sich das Substantiv *δικαίωσις* an den beiden Stellen, wo es im Neuen Testament vorkommt, 4, 25 und an unserer Stelle. Christi Gerechtsein hat es also zu Wege gebracht, daß alle Menschen gerechtfertigt, gerecht gesprochen wurden und daß damit ihnen das Leben zuerkannt wurde.

Die beiden V. 18 namhaft gemachten Thatsachen sind in zwei andern enge damit verknüpften Thatsachen begründet: „Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte hingestellt werden." V. 19. Durch den Ungehorsam des Einen Menschen, Adams, wurden die Vielen, das ist alle Menschen, als Sünder hingestellt oder dargestellt, das bedeutet *κατεστάθησαν*, nichts Anderes, nicht peccatores facti, sondern peccatores constituti sunt, sind vor Gott als Sünder zu stehen gekommen. Das heißt mit andern Worten: es ist den Vielen der Ungehorsam Adams zugerechnet worden. Und eben darum, weil sie auf diese Weise alle als Ungehorsame vor Gott zu stehen kamen, ist es mit ihnen zum *κατάκριμα* gekommen, sind sie zum Tod verurtheilt worden. Es ist dies dieselbe Gedankenverbindung, die wir V. 12 fanden, wo es hieß, daß der Tod in Folge der Sünde Adams zu allen Menschen

durchgedrungen ist, dieweil sie alle gesündigt, eben in und mit Adam gesündigt haben. Dem entspricht auf der andern Seite, daß durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte werden hingestellt werden. Das Futur *κατασταθήσονται* bezieht sich nicht auf die Zukunft, daß damit etwas bezeichnet wäre, was am jüngsten Tag erst eintreten wird (Meyer, Godet, Luthardt), oder, was in dieser Zeit fort und fort geschehen wird (Weiß, Philippi). Denn das *καθίσθασθαι δίκαιοι* ist offenbar ebenso, wie die *δικαίωσις ζωῆς*, mit dem *δικαίωμα* Christi unmittelbar gesetzt und gegeben. Wir nehmen vielmehr auch an dieser Stelle mit Hofmann und Andern das Futur als das logische oder, wie man es auch genannt hat, das Futurum der logischen Gewißheit, welches hier das angibt, was sich aus dem zuvor von Adam und seinem Ungehorsam Gesagten von selbst ergibt. Sind durch den Ungehorsam des Einen die Vielen als Sünder vor Gott zu stehen gekommen, so wird gewiß auch das Andere der Fall sein, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte vor Gott zu stehen kommen. Und dies fällt der Zeit nach in die Vergangenheit. Durch den Gehorsam Christi sind die Vielen als Gerechte vor Gott zu stehen gekommen, es ist ihnen der Gehorsam Christi imputirt worden, und eben darum sind sie gerecht gesprochen, ist ihnen das Leben zuerkannt worden. Das *καθίσθασθαι δίκαιοι* ist das Mittelglied zwischen dem *δικαίωμα* Christi und der *δικαίωσις* der Vielen, wie das *καθίσθασθαι ἁμαρτωλοί* das Mittelglied ist zwischen dem Ungehorsam Adams und der Verurtheilung der Vielen.

Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist an unserm Ort, V. 18. 19, in seine einzelnen Momente zerlegt, während der Apostel sonst mehr summarisch davon sagt, daß wir durch Christum vor Gott gerecht werden oder gerecht geworden sind, daß Gott uns um Christi willen für gerecht hält. Und in allen Einzelheiten entspricht also der Handel mit Christo dem Handel mit Adam. Adam hat gesündigt, übertreten, ist ungehorsam gewesen. Der Ungehorsam Adams ist allen Menschen zugerechnet worden. Und darum sind alle Menschen zum Tode verurtheilt worden. Das ist der Typus. Und der Antitypus: Christus hat alle Gerechtigkeit erfüllt, ist gehorsam gewesen. Christi Gerechtigkeit und Gehorsam ist allen Menschen zugerechnet worden. Und darum ist es für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen. Nur daß man eben bei dieser Parallele nicht das vorher angegebene dissimile in simili übersehen darf, nämlich daß Gott, der überreich ist an Gnade, den Vielen viel eher, viel lieber das bene factum und beneficium Christi angedeihen läßt, als das male factum

Adams und dessen unselige Folgen, und daß durch Christi Gehorsam und Gerechtigkeit nicht nur der Ungehorsam Adams, sondern auch der Ungehorsam und die Ungerechtigkeit der Vielen zugedeckt ist.

Die eben behandelte Stelle, V. 18. 19, ist der locus classicus für die Lehre von der allgemeinen oder sogenannten objectiven Rechtfertigung. Hier lehrt und bezeugt der Apostel expressis verbis, daß es für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen ist, daß die Vielen, und das sind eben alle Menschen, als Gerechte vor Gott hingestellt sind, wie er schon V. 16 hervorgekehrt hat, daß es von den Fehltritten Vieler her zum *δικαίωμα*, zum Gerechtsein gekommen ist, daß alle Menschen von allen ihren Uebertretungen gerechtfertigt und absolvirt sind. Die meisten neueren Ausleger, und auch schon ältere, beziehen eben diese apostolischen dicta auf die Gläubigen, auf alle die, welche durch den Glauben Christo angehören, indem sie etwa bemerken, daß sich solche Beschränkung von selbst ergebe. Aber das ist reine Willkür. Wenn man derartige Glossen zum Text sich gestattet, schwindet alle Sicherheit der Exegese. In den genannten drei Sätzen wird der Glaube mit keiner Silbe erwähnt. Philippi beruft sich für „einen ganz gleichen beschränkten Gebrauch des *πάντες*“ auf 1 Cor. 15, 22; Röm. 11, 32; 2 Cor. 5, 15; Gal. 3, 22; 2 Thess. 3, 2. Aehnlich Hodge. Doch diese Stellen beweisen nicht, was sie beweisen sollen. 1 Cor. 15, 22 lesen wir: *ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.* Wir können nun zwar Meyer nicht beipflichten, welcher hier auch das zweite *πάντες* von allen Menschen versteht und die allgemeine Auferstehung der Todten gelehrt findet. Denn der Apostel redet in dem ganzen Zusammenhang von 1 Cor. 15, 12 an nur von der Auferstehung des Lebens, der Auferstehung derer, die in Christo entschlafen sind. Gleichwohl wäre es sehr verkehrt, wenn man das *πάντες* vor *ζωοποιηθήσονται* V. 22 ohne Weiteres in *οἱ πιστεύοντες* umsetzen oder es überhaupt in einem „beschränkten“ Sinn fassen würde. *Πάντες* bedeutet „alle“, omnes, nemine excepto (Fritzsche), weiter nichts. Aber freilich bezeichnet es nicht immer sämmtliche Glieder des Menschengeschlechts, sondern es können auch, je nach dem Zusammenhang, sämmtliche Individuen, die zu einer bestimmten Species von Menschen gehören, gemeint sein. Und so ist 1 Cor. 15, 22 eben von den Menschen die Rede, die dereinst zum ewigen Leben auferweckt werden. Die Meinung des Apostels ist: Wie in Adam, durch Adam Alle sterben, die überhaupt sterben, und das sind freilich alle Menschen, so werden in Christo, durch Christum Alle lebendig ge-

macht werden, die überhaupt der Auferstehung des Lebens theilhaftig werden. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit Röm. 11, 32, wo Paulus mit τοὺς πάντας auf die Gesammtheit der Auserwählten deutet. Hingegen in dem Abschnitt Röm. 5, 12 ff. sagt er von der Wirkung, die von dem ersten Adam, und dann von dem zweiten Adam auf das ganze Menschengeschlecht ausgeht. Und da gebraucht er auch nicht nur den Ausdruck πάντες, sondern schreibt geflissentlich πάντες ἄνθρωποι, V. 12. 18, und das kann, wie auch Meyer und Hofmann anerkennen, nichts Anderes heißen, als alle Menschen ohne Ausnahme oder alle Menschen ohne Unterschied. In den drei andern von Philippi angezogenen Stellen, 2 Cor. 5, 15 („und er ist darum für Alle gestorben“), Gal. 3, 22 („Aber die Schrift hat es alles unter die Sünde beschlossen“), 2 Thess. 3, 2 („denn der Glaube ist nicht Jedermanns Ding“, οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις), geht πάντες, resp. τὰ πάντα augenscheinlich auf alle Menschen insgemein. Wenn Philippi, Weiß und Andere gegen diese unsere, sprachlich allein correcte Fassung der Worte εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς ferner einwenden, daß der Apostel hiernach „die allgemeine Wiederbringung“ lehren würde, diese Lehre aber der sonstigen Schriftlehre widerspreche, so beweist das nur, wie wenig diese Ausleger sich Mühe gegeben haben, dem Wortlaut des biblischen Textes und den Gedanken und der Gedankenverbindung des Apostels gerecht zu werden. Ja freilich, wenn Paulus geschrieben hätte εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς ζωήν, so würde er lehren, daß alle Menschen schließlich selig werden. Aber so hat er eben nicht geschrieben, sondern vielmehr εἰς δικαίωσιν ζωῆς und eben damit ausgesagt, daß es durch Christi Gerechtigkeit und Gehorsam für alle Menschen zu einem Rechtfertigungsurtheil gekommen ist, durch welches denselben das Leben zuerkannt ist, durch welches dieselben Recht und Anwartschaft auf die Seligkeit gewonnen haben. Anderseits zeigt und lehrt er in demselben Zusammenhang, V. 17, daß die Gläubigen, οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες, dereinst thatsächlich im Leben herrschen werden, daß also alle diejenigen, welche die Gabe der Gerechtigkeit im Glauben annehmen und so derselben persönlich theilhaftig werden, oder, was dasselbe ist, daß alle diejenigen, welche das über die ganze Sünderwelt in Christo ausgesprochene und im Evangelium kundgegebene Rechtfertigungsurtheil sich appliciren und zu Nutze machen, schließlich thatsächlich selig werden. Und so stimmt, was Paulus Röm. 5, 16—19 lehrt, sehr wohl mit der „sonstigen Schriftlehre“. Uebrigens bezeugt derselbe die Wahrheit, die er hier ausspricht, auch

an andern Stellen seiner Briefe, nur mit andern Worten. Wir haben oben dargelegt, daß ihm Rechtfertigung identisch ist mit Sündenvergebung. Und so schreibt er denn z. B. 2 Cor. 5, 19: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber, indem er ihnen ihre Uebertretungen nicht zurechnete", *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν.* Gott hat also in Christo der ganzen Welt schon alle ihre Sünden vergeben. Die ganze paulinische Lehre von der Rechtfertigung und gerade auch aller Trost der Rechtfertigung steht und fällt mit diesem speciellen Artikel von der allgemeinen Rechtfertigung. So wird es vollends klar und offenbar, daß die Rechtfertigung von dem Verhalten des Menschen ganz unabhängig ist. Und so allein kann der Einzelne seiner Rechtfertigung ganz gewiß werden. Denn es ist ein zwingender Schluß: Hat Gott in Christo schon alle Menschen gerechtfertigt und ihnen ihre Sünden vergeben, so habe auch ich in Christo einen gnädigen Gott und Vergebung aller meiner Sünden. Uebrigens schließt schon die ganze obige Lehrdarlegung des Apostels von der *δικαιοσύνη θεοῦ*, die durch Christum hergestellt ist und im Evangelium den Menschen als fertige Gabe dargeboten wird, implicite eben dies in sich, daß das mit *δικαιοσύνη θεοῦ* bezeichnete Urtheil Gottes alle Menschen insgemein betrifft.

Blicken wir nochmals in Kürze auf die V. 19 zum Abschluß gekommene lange Periode zurück. Was der Apostel in dieser großen und großartigen Parallele zwischen Adam und Christus mit aller Schärfe hervorkehrt, daß beides, Tod und Leben, an Einem Menschen hängt, daß wir um einer fremden Schuld willen sterben müssen und verdammt werden, und um einer fremden Gerechtigkeit willen Leben und Seligkeit erlangen, das ist allerdings ein für die menschliche Vernunft und für den Stolz des natürlichen Menschen ärgerlicher Artikel. Alle Versuche, die man angestellt hat, um dieses Aergerniß abzuschwächen, um diese offenbarte Wahrheit der menschlichen Vernunft plausibel zu machen, wie wenn man den ersten und den zweiten Adam als Gattungsmenschen und was der Eine und der Andere gethan, als Gattungsthat der ganzen Menschheit aufgefaßt hat, heben nicht, sondern vermehren nur die Schwierigkeit. Nein, es gilt hier, einfältig der Schrift zu glauben und die hohe, unbegreifliche Weisheit Gottes anzubeten, welche auf die hier beschriebene Weise die Menschen verdammt und selig macht. Das schärft Luther ein, wo er den verwandten Spruch 1 Cor. 15, 22 auslegt: „Es ist aber eine lächerliche Predigt, die hier St. Paulus thut, wo beide, Tod und ewiges Leben, herkomme, und läßt sich ansehen für eine große, starke Lüge, bei der

klugen Vernunft und weltlichen Weisheit, daß das ganze menschliche Geschlecht soll um fremder Schuld willen eines einigen Menschen allzumal sterben. Denn es scheint ja zu unbillig und ungereimt, daß Gott das Spiel so abenteuerlich angreifen, und sich so thörlich zur Sache stellen soll mit seinem Gericht, daß, weil Adam in einen Apfel beißt, soll er so viel ausgerichtet haben, daß alle Menschen nach ihm, bis zu Ende der Welt, müssen des Todes sein. Aber was sollen wir dazu thun? Daß der Tod über uns geht, das sehen wir alle wohl vor Augen; aber daß er daher komme, von einer geringen Sünde wegen, das lautet zu seltsam, und ist ja ungleich, wenn man's sollte mit Worten ausstreichen, und gegen einander halten. Denn er hat ja noch keinen Mord noch Ehebruch gethan, Niemand gestohlen noch geraubt, noch Gott gelästert, oder dergleichen etwas, wie jetzt die Welt voll lästerlicher, greulicher Sünden ist, sondern nichts mehr, denn in einen Apfel gebissen, überredet und betrogen von dem Teufel, durch das Weib. Mußte man denn (spricht die Vernunft) so viel von dem einigen Apfel halten, daß die ganze Welt desselben entgelten, und sammt so vielen feinen, trefflichen, weisen Leuten, ja Gottes Sohn selbst, sammt allen Propheten, Vätern und Heiligen, sterben müssen? Ja, wenn es noch der Tod allein wäre; wie die Welt und weise Leute sagen, und sich trösten wider den Tod, daß er ein Ende ist alles Unglücks; ist etwas hernach, daß sie es besser sollen haben (wie sie hofften), so nehmen sie es auch an (wiewohl sie dennoch nichts Gewisses davon konnten schließen, von der Auferstehung aber gar nichts gewußt haben): aber wie alle um dieser fremden Sünde willen ewige Strafe und Verdammniß sollten verdient haben und in der Hölle leiden, und alles durch diese einige Schuld, das gehet viel weniger in eines Menschen Herz, denn es scheint zu gar unbillig geurtheilt und unbarmherzig gehandelt von solcher hohen Majestät, welche ist die höchste Weisheit und Güte." . . . „Wiederum aber, lautet es vor der Welt wohl so ungereimt und lügerlich, ja viel unglaublicher, daß hier Paulus sagt, daß in Einem Menschen alle Menschen sollen auferstehen und Alles an Einem Menschen liegen und hangen beide, Tod und Leben, und alle Welt nichts dazu thun noch vermögen, und keines Menschen Macht noch Kraft, keines Heiligen Leben, Tugend und Werk Ursach genug dazu sein soll, daß er vom Tode auferstehe, und schlecht aus Jedermanns Vermögen und Verdienst gesetzt auf einen einzelnen Mann, der der Welt unbekannt und verachtet gewesen, dazu aufs allerschändlichste und jämmerlichste gestorben ist; dem soll alle Welt die Ehre thun, und ihn allein für den halten, daß er's sei, durch

welchen wir alle auferstehen, und kein heiliger Mönch, Carthäuser, ja kein Prophet, Apostel noch Märtyrer nichts dazu thun noch verdienen, mit allem ihrem Wesen. Das ist ja ein ungeschickt Ding, wenn man ihm will nachdenken. Und hat mich selbst oft wunderlich und fremd angesehen, und ist wahrlich ein schwerer Artikel ins Herz zu bringen, wenn ich sehe einen Menschen todt hintragen und bescharren, daß ich doch mit solchem Herzen und Gedanken soll davon gehen, daß wir werden mit einander wieder auferstehen. Woher, oder wodurch? Nicht durch mich, oder um irgend eines Verdienstes willen auf Erden, sondern durch diesen einigen Christum; und das so gewiß und viel gewisser, denn daß ich da bescharrt soll werden, oder einen Andern bescharren sehe, welches ich doch sehr gewiß weiß und vor Augen habe. Darum heißt's eine Predigt für die Christen, und ein Artikel des Glaubens." . . . „Aber es hat auch Gotte also wohlgefallen, der da will die Welt bethören, und weise Leute zu Narren machen, und sein Werk also ausrichten, daß es Niemand begreifen soll. Denn wo er's so machte, wie ich und du begreifen, und ihm vormaleten, was hätte er für Ehre davon? Oder, was wäre er für ein Gott, der von uns sich lassen lehren, und unserer Weisheit nach richten und wirken sollte? Nun aber macht er's also, daß seine Weisheit höher bleibe, denn unsere, und wir uns darein müssen gefangen geben, und unser Klügeln lassen, und sagen: Nach meiner Weisheit wäre es nicht fein; aber weil du es sagst, so ist es recht und fein. Wer nun das nicht will, sondern seine Weisheit vor und über Gottes Weisheit setzt, und ihn darnach richtet, der sehe, was er macht. Wir aber sollen und wollen unsere Klugheit hierunten lassen, über Kühe und Pferde, Bäume, Häuser, Aecker 2c. Da magst du klug sein, richten und regieren, wie du willst, und dabei bleiben; aber in seine Weisheit und Regiment sollen wir nicht greifen, als das uns zu hoch und zu ferne ist, weil wir unter ihm und er über uns ist, als unser Schöpfer und HErr. Darum sollen wir ihn hören, und glauben, was er sagt; also, daß er seine Ehre rein behalte, und allein seine Gnade und Barmherzigkeit gelte, ohne allen Ruhm unsers Verdienstes." Und nicht nur, daß von Einem Menschen, von fremder Schuld und fremdem Verdienst Tod und Leben abhängt, sondern auch was Röm. 5, 12 ff. als Mittelglied eingeschoben wird, daß uns fremde Schuld als eigene Schuld, fremde Gerechtigkeit als eigene Gerechtigkeit angerechnet wird, gehört zu der wunderbaren, unerforschlichen Weisheit Gottes. Und die Kirche rühmt und bekennt diese göttliche Weisheit, die der Welt eine Thorheit ist, als ihren Glauben, indem sie singt:

„Wie uns nun hat ein fremde Schuld in Adam all verhöhnet, also hat uns ein fremde Huld in Christo all versöhnet; und wie wir all durch Adams Fall sind ewigs Tods gestorben, also hat Gott durch Christus Tod verneut, was war verdorben.“ Doch von Einer Seite fällt Licht in dieses Dunkel. Gottes Weisheit und Regiment, „das uns zu hoch und zu ferne ist“, dient zum Trost und Heil der armen Sünder, die unter dem Fluch Adams seufzen und schmachten. Ja freilich, wenn der Apostel lediglich von Adam und den unseligen Folgen der Sünde Adams reden würde, so könnten wir uns schwerlich bei dieser Rede beruhigen, so müßten wir uns mit Schaudern und Entsetzen von dieser niederschmetternden Wahrheit abwenden. Nun aber ist, was er von Adam sagt, für ihn nur Folie, Voraussetzung, Einleitung für das Andere, was er von dem zweiten Adam aussagt. Er stellt uns allerdings den Abgrund des adamitischen Verderbens vor Augen; aber lenkt alsbald unsern Blick von dem Typus hinüber auf den Antitypus und zeigt uns den Abgrund der unendlichen, überschwänglichen göttlichen Barmherzigkeit. Und nur zu dem Zweck läßt er uns in die Tiefe menschlichen Verderbens hinabsehen, damit wir die Tiefe und Höhe des göttlichen Erbarmens recht ermessen. Der Vergleich zwischen Adam und Christus lehrt und heißt uns also denken und schließen: Hat Gott um fremder Schuld willen uns dem Tod und der Verdammniß übergeben, so wird er sicherlich diese Regel, nach welcher er uns anrechnet, was ein Anderer gethan, auch in bonam partem anwenden, so wird gewiß uns auch fremde Gerechtigkeit, der vollkommene Gehorsam Christi, zugerechnet und zu gute geschrieben. Und das ist eben die einzige Weise, wie wir Menschen seit Adams Fall vor Gott bestehen und selig werden können, daß wir, die wir aller Gerechtigkeit baar und ledig sind, die wir nur Missethat, Uebertretung und Sünde als unsern eigenen Besitz, als selbsteigene Leistung einsetzen können, uns in eine fremde Gerechtigkeit einhüllen, eben in Christi Blut und Gerechtigkeit. Ja, so wenig wir durch freie Entschließung uns erst die Verurtheilung zuziehen, *τὸ κατάκριμα τοῦ θανάτου*, indem das ganze Menschengeschlecht von vornherein, um der Sünde Adams willen der Gewalt des Todes unterworfen ist, ebensowenig verdienen und bewirken wir durch unser eigenes Verhalten die gnädige Anerkennung von Seiten Gottes, die *δικαίωσις ζωῆς*, diese ist uns vielmehr von vornherein gesichert und stehet einzig und allein in der justitia Christi extra nos, pro nobis. Zu dem Gewinn, den unsere Stelle, Röm. 5, 12—19, unserer christlichen Erkenntniß bringt, können wir endlich auch die rechte christliche Geschichtsbetrachtung

rechnen. Denn es wird uns ja hier die Geschichte der Menschheit von dem Fall Adams an bis hin zum letzten Ende in großartigen Zügen vor Augen gemalt. Wir können uns hier, etwa von etlichen terminis abgesehen, aneignen, was Luthardt schreibt: „Die Geschichte ist eine gedoppelte, in sich gegensätzliche. Auf der einen Seite steht Sünde und Tod, worin sich Gottes Gericht offenbart und vollzieht; auf der andern Seite Gerechtigkeit und Leben, worin sich Gottes Rechtfertigungsurtheil offenbart und vollzieht. Also die Wirklichkeit ist nicht eine einheitliche, harmonisch in sich geschlossene, wie die pantheistische Denkweise sie denkt, weil sie die Bedeutung der Sünde verkennt, sondern eine in sich zwiespaltige. Und zwar nicht bloß individuell, sondern auch generell zwiespaltig. Es mag im einzelnen auf jener Seite manches Gute 2c. sein (das heißt, scheinbar Gutes) — das Bestimmende ist doch Sünde und Tod, und es mag auf dieser Seite an Sünde und ihrer Folge nicht fehlen — das Bestimmende ist doch Gerechtigkeit und Leben. Nicht minder ergibt sich daraus, daß das Gesammte gültig ist vor dem einzelnen; der einzelne schafft es nicht, sondern tritt ein in den Bereich des Gesammtgültigen. Dort ist Sünde, Gericht, Tod von vornherein durch den bestimmenden Anfang; der einzelne wird hineingeboren in den Zusammenhang dieser Gemeinschaft. Hier ist Gehorsam, Gerechtigkeit Christi mit ihrem Resultat im Rechtfertigungsurtheil Gottes, und damit die Macht und das Reich des Lebens objectiv vorhanden; der einzelne tritt nur hinein in die Gemeinschaft dieses fertigen Heils, wozu er nichts selbst beiträgt, sondern bei dem es sich nur um Theilnahme und Aneignung handelt."

Dem Vergleich zwischen Adam und Christus fügt der Apostel schließlich noch eine Bemerkung betreffs des Gesetzes an:

V. 20. 21. Das Gesetz aber ist neben eingekommen, damit die Uebelthat sich mehre; wo aber die Sünde sich gemehrt hat, ist die Gnade überreichlich geworden, auf daß gleichwie die Sünde geherrscht hat in dem Tode, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben, durch JEsum Christum, unsern HErrn.

Der Apostel hat von zwei Oekonomieen geredet, der Oekonomie der Sünde und des Todes und der Oekonomie der Gerechtigkeit und des Lebens. Es gibt aber auch eine Oekonomie des Gesetzes. Wie steht es damit? Wie verhält sich das Gesetz zu jenen beiden Oekonomieen? Paulus hebt zuerst hervor, daß das Gesetz neben einge-

kommen ist, *παρεισῆλθεν*, im Verhältniß zu jenen beiden Hauptökonomieen von untergeordneter Bedeutung ist. Und zum Andern, daß das Gesetz dem Menschen nichts zur Gerechtigkeit und zum Leben hilft, wie etwa pharisäisch gesinnte Judenchristen denken mochten, sondern der ersten Oekonomie dienstbar ist, daß es zu dem Zweck neben eingekommen ist, damit die Sünde sich mehre, *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*. „*Τὸ παράπτωμα* kann nur in dem Sinne gemeint sein, in welchem es der Leser laut V. 15 ff. verstehen mußte, also: das adamitische Vergehen. Dieses verderbliche Uebel, welches als der Anfang der Sünde und als die Ursache des allgemeinen Todes vorhanden war in der Welt, sollte gemehrt werden, das heißt, Zuwachs an immer mehr *παραπτώμασι* bekommen." Weiß. „Zur Uebertretung Adams sollten durch das Gesetz neue Uebertretungen — die Sünde in dieser Gestalt — hinzukommen." Aehnlich Philippi und Godet. Mit der Mehrung des *παράπτωμα* hat sich die Sünde gemehrt, *ἡ ἁμαρτία* ist der generellere Begriff. Ueber eben diesen Punkt, die Steigerung der Sünde durch das Gesetz, erklärt sich Paulus später, Röm. 7, 7 ff., ausführlicher. Wo aber die Sünde sich gemehrt hat, so fährt der Apostel fort, da ist die Gnade übergroß, überreichlich geworden, *ὑπερεπερίσσευσεν*, supra modum abundavit. Wir verstehen *οὗ* nicht temporal, sondern, wie gewöhnlich, local, beschränken diese Aussage aber nicht auf das Gebiet des Volks Israel, sondern nehmen den Satz ganz allgemein, in dem Sinn: Wo das Erste der Fall ist, da auch das Zweite. Ist das Eine geschehen, so auch das Andere. Hat die Sünde sich gemehrt, so noch viel mehr die Gnade. Ja, die Gnade hat auch die durch das Gesetz gesteigerte Sünde überboten. Und so ist durch das Zwischeneinkommen des Gesetzes nicht das selige Ziel der Gnade verrückt, daß wie die Sünde geherrscht hat im Tode, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben, durch JEsum Christum, unsern HErrn. Das Gesetz ändert nichts an dem status quo, den Paulus vorher in der Parallele zwischen dem ersten und dem zweiten Adam ans Licht gestellt hat, und auf den er jetzt nochmals kurz hinweist. Wie er vorher gesagt hat, daß der Tod geherrscht hat durch das *παράπτωμα* des Einen, V. 15, so sagt er jetzt, V. 21, daß die Sünde in und mit dem Tode, *ἐν τῷ θανάτῳ*, geherrscht hat. In der allgemeinen Herrschaft des Todes zeigte und vollzog sich die Herrschaft der Sünde, indem eben die Herrschaft des Todes durch die Sünde, nämlich das *παράπτωμα* Adams, verursacht war. Diese Herrschaft der Sünde im Tode ist aber nun der Herrschaft der Gnade gewichen. Es ist die Gnade, die jetzt

königlich herrscht, zum ewigen Leben, dies ist der finis ultimus der Gnade, und zwar durch die Gerechtigkeit, die sie den Menschen zuwendet, und welche das ewige Leben verbürgt, durch unsern HErrn JEsum Christum, der den Sündern mit seinem Blut und mit seiner Gerechtigkeit Gerechtigkeit und Leben verdient und erworben hat. „Der volle sieghafte Schluß *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* gehört zum ganzen Gedanken *ἡ χάρις βασιλεύσῃ* bis zu *ζωὴν αἰώνιον*, dem er das Siegel aufdrückt.“ Weiß.

Was der Apostel in dem Abschnitt 5, 12—21 von der Oekonomie der Gerechtigkeit und des Lebens sagt, entspricht offenbar dem, was er bisher überhaupt von der Rechtfertigung gelehrt hat, insonderheit aber dem Inhalt der ersten Capitelhälfte, 5, 1—11. Denn da hat er nicht nur der Rechtfertigung gedacht, sondern namentlich auf die künftige *σωτηρία* als die gewisse Folge unserer Rechtfertigung hingewiesen. Und so geben wir denjenigen Auslegern Recht, welche das *Διὰ τοῦτο* V. 12 auf V. 1—11 zurückbeziehen. Da aber die beiden Capitelhälften wesentlich gleichen Inhalts sind und sich nicht wie Ursache und Wirkung, wie Prämisse und Folgerung zu einander verhalten, so fassen wir jenes *Διὰ τοῦτο* nicht in seiner stricten Bedeutung quam ob causam, sondern in dem Sinn, den Schierlitz dahin bestimmt: „*Διὰ τοῦτο* = deswegen, öfters nur den Uebergang zu einer neuen Gedankenreihe, die jedoch mit der vorhergehenden in innerem Zusammenhang steht, bildend, Röm. 5, 12. Matth. 23, 34.“ Die Meinung des Apostels ist: Quae cum ita sint (Grimm), da dem so ist, wie ich eben ausgeführt habe, nämlich, daß wir, nachdem wir jetzt durch Christum versöhnt und gerechtfertigt sind, die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens haben, so fasse ich, was ich eben auseinandergesetzt, in den Satz zusammen: **Gleichwie es durch Adams Sünde für alle Menschen zur Verurtheilung des Todes gekommen ist, so ist es durch Christi Gerechtigkeit für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen.** Dieser Satz ist die kurze Summa der zweiten Capitelhälfte. Indem aber Paulus hier Christum, in dem wir Gerechtigkeit und Leben haben, als Antitypus Adams hinstellt, des Anfängers und Urhebers der Sünde und des Todes, kann man auch sagen, daß er hier auf das zurückgreift, was er vorher von der Sünde und den unseligen Folgen der Sünde gelehrt hat, und daß also in und mit dem Abschnitt 5, 12—21 seine ganze Lehrdarlegung von 1, 18 ab, die Lehre von Sünde und Gnade zum Abschluß kommt.

Die paulinische Rechtfertigungslehre nach Röm. 1—5.

Nach Auslegung der ersten fünf Capitel gestatten wir uns einen Excurs, indem wir das, was der Apostel bisher in diesem Brief, sonderlich von 3, 21 an von der Rechtfertigung gelehrt, kurz zusammenfassen, die gleichartigen Aussprüche zusammenstellen und die verschiedenen Gedankengruppen in sachgemäßer Ordnung vorführen. Wir gewinnen so ein Gesammtbild der paulinischen Rechtfertigungslehre. Denn was Paulus sonst in seinen Briefen von der Rechtfertigung geschrieben hat, verhält sich zu dieser Lehrdarstellung wie eine Epitome zu einer Solida Declaratio.

Was Paulus unter Rechtfertigung versteht, liegt am Tage. Die sprachlich gesicherte Bedeutung von *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, δικαίωσις*, resp. *δικαιοσύνη θεοῦ*, der synonyme Ausdruck *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην*, die Identificirung der Rechtfertigung, Zurechnung der Gerechtigkeit mit der Vergebung der Sünden, der Gegensatz, der als *ἐγκαλεῖν, κατάκριμα* bezeichnet wird, wie überhaupt der Zusammenhang der betreffenden Abschnitte stellen es außer Zweifel, daß es sich hier um das Urtheil Gottes über den Menschen handelt, um die justitia imputata. Die Deutung der römischen und romanisirenden Theologen, die Auffassung der Schleiermacherschen und Ritschlschen Schule, Paulus meine, wenn er von der Rechtfertigung redet, die justitia infusa, einen Vorgang im Innern des Menschen, die moralische Umwandlung, die moralische Beschaffenheit des Menschen, ist ein Faustschlag in das sonnenklare Angesicht der Schrift. Das ist also die Frage, wie der sündige Mensch vor Gott gerecht wird, ein gnädiges Urtheil Gottes erlangt.

Die Antwort lautet in Kürze: *Λογιζόμεθα, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον*. Wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerecht wird. Wir werden vor Gott gerecht, gelten vor Gott als gerecht, Gott hält uns für gerecht *πίστει, διὰ πίστεως*, durch den Glauben 3, 28. 30; *ἐκ πίστεως*, in Folge des Glaubens. 3, 30. Der Glaube wird uns zur Gerechtigkeit gerechnet. 4, 3. 5. 9. 22. 24.

Die weitere Frage ist: Wiefern rechtfertigt der Glaube? Die meisten neueren Theologen, auch solche, welche die Rechtfertigung als actus forensis nehmen, sehen in dem Glauben, diesem Verhalten des Menschen, die eigentliche causa efficiens der Rechtfertigung. Man meint, der Glaube, dieses Verhalten des Menschen bestimme und bewege Gott, dem Menschen ein gnädig Urtheil zu sprechen, sei es, daß man den Glauben als Gehorsam gegen Gott, als die rechte, Gott wohlgefällige Gesinnung, als die Erfüllung der wesentlichsten Pflicht

des Geschöpfs gegen den Schöpfer auffaßt, sei es, daß man ihn an sich richtig als apprehensio Christi definirt. Eben diesen Gedanken schließt Paulus geflissentlich aus. Er erklärt 3, 28 die *πίστις* näher durch *χωρὶς ἔργων νόμου.* Er stellt *πίστις* und *ἐξ ἔργων, ὁ πιστεύων* und *ὁ ἐργαζόμενος* in Gegensatz zu einander. 4, 2. 3. 4. 5. Der Glaube, sofern er rechtfertigt, ist ihm das Widerspiel von allem Werk des Menschen, sei es äußerliches, sei es innerliches Werk, das Widerspiel von allem eigenen Thun und Verhalten des Menschen. Gott nimmt, wenn er den Menschen gerechtspricht, keinerlei Rücksicht auf des Menschen Werk und Verhalten.

Die vis justificandi des Glaubens liegt einzig und allein in seinem Object. Der Glaube ist ein Correlatbegriff, gar nicht denkbar ohne seinen Inhalt. Der Glaube muß etwas haben, woran er sich hält, worauf er sich verläßt. Als Object des Glaubens erscheint im Allgemeinen die Gnade Gottes. Sonderlich im Schlußtheil seiner Belehrung über die Rechtfertigung rühmt der Apostel die Gnade, die überschwängliche Gnade Gottes. 5, 15. 16. 17. 21. Die Gnade Gottes, seine freie, unverdiente Liebe ist das Motiv, das einzige Motiv unserer Rechtfertigung. Wir werden gerecht aus seiner Gnade. 3, 24. Wir werden gerecht frei, umsonst, *δωρεάν*. 3, 24. Wir werden gerecht *κατὰ χάριν* und nicht *κατ' ὀφείλημα.* 4, 4. 5. Und der Glaube ist es eben, der sich der Gnade Gottes tröstet. Der Glaube, der kein eigen Werk und Verdienst einsetzen kann, hält sich an das, was Gott aus Gnaden schenkt und verheißt. Mit dem *ἐκ πίστεως* ist das *κατὰ χάριν* gesetzt und gegeben. 4, 16.

Es ist die Gnade Gottes und die Gnade des Einen Menschen, JEsu Christi, es ist die Gnade Gottes in Christo, der wir das Heil verdanken. 5, 15. Durch den ganzen Zusammenhang 3, 21—5, 21 zieht sich der theure Name JEsu Christi. JEsus Christus ist der Mittler des Heils. Wir lesen wiederholt: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν* oder *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 5, 11. 17. 21. Gott hat seine unvergleichliche Liebe, seine Gnade darin erwiesen, daß Christus für die Gottlosen gestorben ist. 5, 6. 8. Gott hat Christum um unserer Sünden willen in den Tod dahingegeben. 4, 25. So haben wir in Christo die Erlösung durch sein Blut. 3, 24. Die Sünde ist gesühnt. 3, 25. Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes. 5, 10. Der göttlichen Gerechtigkeit ist vollkommen Genüge geleistet. 3, 25. 26. Christus und sein blutiges Verdienst, sein vollkommener Gehorsam, sein leidender und thätiger Gehorsam (5, 18. 19) ist das feste, unerschütterliche Fundament unserer Recht-

fertigung. Wir werden gerecht durch die Erlösung, die in Christo JEsu ist. 3, 24. Und der Glaube ist es, der da Christum und seine Erlösung ergreift und sich zueignet. Wir glauben an JEsum, an JEsum Christum, 3, 22. 26, an Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, den Gott um unserer Sünden willen dahingegeben und dann wieder auferweckt hat. 4, 24. 25. Christus ist *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως*. 3, 25.

Der Glaube ergreift Christum und sein Verdienst. Aber in und mit Christo zugleich die Gerechtigkeit. Daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ein für allemal in Christo vorhanden ist, leuchtet überall aus der Darstellung des Apostels hervor. Das liegt schon in dem, was er von der Erlösung, von der Sühne, von der Versöhnung sagt. Die Neueren verflüchtigen und entwerthen den Begriff der Erlösung, der Versöhnung, indem sie die Sache so darstellen, als sei mit der Erlösung erst die Möglichkeit der Rechtfertigung, der Vergebung der Sünden beschafft, eine Möglichkeit, die dann erst später, wenn der Glaube eintritt, zur Wirklichkeit werde. Nein, wir sind durch Christi Tod und Blut erlöst, das heißt: wir sind von der Sünde, Schuld und Strafe der Sünde wirklich losgekommen. Die Sünde ist durch Christi Blut gesühnt, Christus ist Sühndeckel kraft seines Blutes, das heißt: die Sünde ist vor Gottes Augen zugedeckt, so daß Gott sie nicht mehr sieht, nicht mehr ansieht und dem Menschen zurechnet. Wir sind Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, so daß Gott nun nichts mehr wider uns hat. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu. So ist mit der Erlösung, Sühne, Versöhnung eo ipso auch die Rechtfertigung, die Nichtzurechnung der Sünde, die Vergebung der Sünden gesetzt und gegeben. Christus hat mit seinem Tod und Blut die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die Vergebung der Sünden nicht nur erworben, sondern auch bewirkt und hergestellt. Das liegt, wie wir oben gezeigt haben, in der Verbindung *δικαιούμενοι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. 3, 24. Paulus gebraucht 5, 9. 10 *καταλλαγέντες* und *δικαιωθέντες* als synonyme Ausdrücke. Die glorreiche Auferweckung JEsu Christi von den Todten aber ist die feierliche, öffentliche Gerechterklärung und Absolution, die Gott über die Sünderwelt ausgesprochen und durch welche er den Effect des Todes Christi besiegelt hat. 4, 24. 25. Ja, es ist durch Christi Gerechtigkeit, *δικαίωμα*, schon für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen. 5, 18. Die Vielen, alle Menschen sind durch Christi Gehorsam als Gerechte hingestellt, der Gehorsam, die Gerechtigkeit Christi ist, wie die Sünde,

der Ungehorsam Adams, allen Menschen zugerechnet worden. 5, 19. Das Urtheil ist gefällt und steht fest: Gott ist *ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ*. 4, 5. So ist also in Christo ein für allemal, für alle Menschen die Gerechtigkeit vorhanden, die vor Gott gilt, in welcher der Mensch vor Gott bestehen kann. Und der Glaube nimmt, was da ist, was vorhanden ist, applicirt sich diese Gerechtigkeit. Durch den Glauben werden wir des *χάρισμα*, des Gnadengeschenks Gottes, der von Christo bereiteten Gabe der Gerechtigkeit theilhaftig. 5, 17. Durch den Glauben ziehen wir das Rechtfertigungsurtheil, das Gott über die Gottlosen in genere ausgesprochen hat, auf unsere Person. 4, 5. 24. 25. So ist die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die durch den Glauben unser eigen wird, 3, 22, oder auch eine *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως*, die in Folge des Glaubens uns zu Theil wird, 1, 17, und zugleich eine *δικαιοσύνη θεοῦ εἰς πίστιν*, die für den Glauben bestimmt, dazu bestimmt ist, daß der Mensch sie im Glauben hinnehme, 1, 17, eine *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche auf alle herabkommt, die da glauben, 3, 22, kurzweg eine *δικαιοσύνη πίστεως*, 4, 13, eine Gerechtigkeit, der dies characteristisch ist, daß sie geglaubt, im Glauben ergriffen wird. Und eben darum werden wir durch den Glauben oder in Folge des Glaubens gerecht, eben darum hält Gott den gerecht, der des Glaubens an JEsum ist, eben darum wird der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, eben darum rechtfertigt der Glaube, weil derselbe die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, das Rechtfertigungsurtheil Gottes sich zueignet und so in den persönlichen Besitz desselben eintritt. Wir fassen und ergreifen im Glauben die Gerechtigkeit, und so haben wir Gerechtigkeit, so sind wir vor Gott gerecht.

Aber noch ein wesentliches Moment müssen wir hinzunehmen. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* ist offenbart, wird offenbart im Evangelium, wie sie schon von dem Gesetz und den Propheten bezeugt wird. 1, 17. 3, 21. Gott hat Christum als Gnadenstuhl im Evangelium vor alle Welt offen hingestellt. 3, 25. Der ganze Schatz, das Gnadengeschenk Gottes, nämlich Christus, seine Erlösung, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist in das Wort beschlossen und wird in dem Wort, durch das Wort den Sündern vorgetragen und dargeboten. Das Wort ist das nächste Object des Glaubens. Der Glaube hält sich an das Wort, nimmt das Wort an und auf und erfaßt im Wort Christum und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Das ist die Art des Glaubens, daß er von der eigenen Person, von dem eigenen Unwerth und Unvermögen ganz absieht, aus sich selber herausgeht und sich einzig und

allein auf die Verheißung Gottes stützt und steift, die außer ihm ewig fest steht, und die ihm in Christo Heil, Friede, Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden zusagt. 4, 19—21. Und ebendeshalb, weil der Glaube die Verheißung des Evangeliums sich applicirt, die auf Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden lautet, wird derselbe zur Gerechtigkeit gerechnet. 4, 22.

Spätere lutherische Dogmatiker, und ähnlich die meisten neueren Lutheraner unterscheiden, was das Object des Glaubens anlangt, zwischen dem bonum justificum oder dem meritum Christi und der justificatio, resp. justitia coram Deo und lehren, daß nur das erstere, nicht aber auch die letztere im Wort dargeboten und von dem Glauben ergriffen werde. Die Rechtfertigung selbst komme erst dann zu Stande, wenn der Mensch im Glauben Christi Verdienst angenommen habe. Damit wird das eigentliche, entscheidende Urtheil Gottes vom Wort losgelöst, also ins Ungewisse gestellt und die Vorstellung erweckt, als werde durch diesen Act des Menschen, die apprehensio Christi, jener Act Gottes, die justificatio erst hervorgerufen. Vor Allem aber, und darauf kommt es uns hier an, widerspricht diese Anschauung schnurstracks dem eben dargelegten Gedankenconnex des Apostels, nach welchem nicht nur Christus und seine Erlösung, sondern auch die *δικαιοσύνη θεοῦ* und die *δικαίωσις* als Inhalt des Worts und Object des Glaubens erscheint. Hingegen ist der genuin lutherische Lehrtypus, den wir bei Luther und den lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts, und gerade auch in den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche vorfinden, in allen Punkten die treue Wiedergabe der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung. Die Apologie, im 4. Artikel, und die Concordienformel, im 3. Artikel, coordiniren durchweg die Gnade Gottes, das Verdienst Christi, die Versöhnung mit Gott, die Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und lassen diese Güter insgemein im Wort begriffen sein und vom Glauben ergriffen werden.

Wir citiren beispielsweise eine der hier einschlagenden Lehrausführungen aus dem 3. Artikel der Solida Declaratio der Concordienformel, Müller, Symb. B. S. 612 und 613. Da wird zunächst die Rechtfertigung dahin definirt, „daß ein armer sündiger Mensch vor Gott gerechtfertigt, das ist absolvirt, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urtheil der wohlverdienten Verdammniß, auch angenommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens ohne einig unser Verdienst und Würdigkeit, auch ohne alles vorgehende, gegenwärtige oder auch folgende Werk, aus

lauter Gnaden, allein um des einigen Verdienstes, des ganzen Gehorsams, bittern Leidens und Sterbens und Auferstehung unsers HErrn Christi willen, deß Gehorsam uns zur Gerechtigkeit gerechnet wird". Und dann heißt es weiter: „Welche Güter uns in der Verheißung des heiligen Evangelii durch den Heiligen Geist vorgetragen werden, und ist allein der Glaube das einige Mittel, dadurch wir sie ergreifen, annehmen, und uns appliciren und zueignen." Also, die vorher genannten Güter, Christi Verdienst und Gehorsam, die Rechtfertigung, die Absolution, die Annahme zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens, werden uns im Evangelium vorgetragen und vom Glauben applicirt. Ferner: „Demnach für eins gehalten und genommen, wann Paulus spricht, daß wir durch den Glauben gerecht werden Röm. 3, oder daß der Glaube uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werde Röm. 4, und wann er spricht, daß wir durch des einigen Mittlers Christi Gehorsam gerecht werden, oder daß durch Eines Gerechtfertigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen komme, Röm. 5. Denn der Glaube macht gerecht, nicht darum und daher, daß er ein so gut Werk und schöne Tugend, sondern weil er in der Verheißung des heiligen Evangelii den Verdienst Christi ergreift und annimmt; denn derselbe muß uns durch den Glauben applicirt und zugeeignet werden, wenn wir dadurch gerecht werden sollen, daß also die Gerechtigkeit, die vor Gott dem Glauben oder den Gläubigen aus lauter Gnaden zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz genug gethan und für unsere Sünde bezahlt hat. Denn weil Christus nicht allein Mensch, sondern Gott und Mensch in einer unzertrennten Person, so ist er ebensowenig unter dem Gesetz gewesen, weil er ein HErr des Gesetzes, als daß er für seine Person leiden und sterben sollen. Darum uns denn sein Gehorsam nicht allein im Leiden und Sterben, sondern auch, daß er freiwillig an unser Statt unter das Gesetz gethan, und dasselbe mit solchem Gehorsam erfüllet, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, daß uns Gott um solches ganzen Gehorsams willen, so er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet, die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält und ewig selig macht. Solche Gerechtigkeit wird durchs Evangelium und in den Sacramenten von dem Heiligen Geist uns vorgetragen und durch den Glauben applicirt, zugeeignet und angenommen, daher die Gläubigen haben Versöhnung mit Gott, Vergebung der Sünden, Gottes Gnade, die Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens." Wir werden also hiernach durch den Glauben gerecht oder

der Glaube wird uns zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht darum, daß er ein so gut Werk und schöne Tugend ist, sondern weil er „in der Verheißung des heiligen Evangelii den Verdienst Christi ergreift und annimmt“. Zu dem Verdienst Christi aber, das der Glaube in der Verheißung des Evangeliums ergreift, gehört, daß wir nach Röm. 5 durch des einigen Mittlers Christi Gehorsam gerecht werden, daß durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen ist, oder, daß Gott uns um des vollkommenen Gehorsams Christi willen, den derselbe im Leben und Sterben Gott geleistet hat, „die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält“. „Solche Gerechtigkeit“, haec justitia, nämlich „daß uns Gott die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält“, also die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und die durch den Gehorsam Christi gewirkt, vor Wort und Glauben vorhanden ist, wird dann durch das Evangelium uns vorgetragen und durch den Glauben applicirt, zugeeignet und angenommen. Daher haben die Gläubigen, unde habent, Versöhnung mit Gott, Vergebung der Sünde und Gottes Gnade. Weil sie jene Gerechtigkeit sich applicirt und angenommen haben, darum haben sie nun das, was sie sich applicirt haben, mit Einem Wort „die Gerechtigkeit“ und gelten also vor Gott als gerecht.

Derselbe nexus rerum tritt uns in folgenden kurzen Sätzen unsers Bekenntnisses entgegen: Remissio peccatorum et justificatio fide apprehenditur. Conf. Aug. Art. VI. Müller, Symb. B. S. 40. Sed scirent, fide in Christum apprehendi gratiam et remissionem peccatorum et justificationem. Conf. Aug. Art. XX. Müller, S. 45. Evangelium omnes arguit, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae et mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide recipitur. Apologie. Art. 4. Müller, S. 98. Justificatio tantum est res gratis promissa propter Christum, quare sola fide semper coram Deo accipitur. Apologie. Müller, S. 123. „Wir glauben, lehren und bekennen, daß allein der Glaube das Mittel und der Werkzeug sei, damit wir Christum und also in Christo solche Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ergreifen.“ Concordienformel, 3. Art. Epitome. Müller, S. 528.

Wir fügen noch die Auslegung Luthers von Gen. 15, 6 hinzu: „Ueber dem Wort chaschab, das wir verdeutscht haben zurechnen, fechte ich nicht groß, ob es heiße zurechnen oder gedenken, es kommt auf dasselbe hinaus. Denn so die göttliche Majestät von mir gedenkt, daß ich gerecht sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, daß ich vom ewigen Tode los und frei sei, und ich solchen Gedanken Gottes von

mir mit Danksagung im Glauben annehme und ergreife, so bin ich wahrhaftig gerecht, nicht aus meinen Werken, sondern aus dem Glauben, damit ich Gottes Gedanken ergreife und fasse. Denn Gottes Gedanken sind Wahrheit, die Niemand trügen noch fehlen; darum wenn ich sie ergreife mit meinem Gewissen und beständigen Gedanken, nicht mit einem ungewissen und zweifelnden Wahn, so bin ich gerecht. Denn Glaube ist ein standhafter und gewisser Gedanke oder Vertrauen von Gott, daß er durch Christum gnädig sei und daß er um Christi willen von uns Gedanken habe, wie wir mögen Frieden haben, nicht, wie er mit uns zürne und uns strafe. Denn diese zwei, Gottes Gedanken oder Verheißung und der Glaube, damit ich Gottes Verheißung ergreife, gehören zusammen.“ St. Louiser Ausg. I, 943. 944. Nach Luther verhält es sich hier demnach nicht so, daß der Mensch glaubt und Gott hernach gedenkt, daß er gerecht sei, sondern umgekehrt so, daß die göttliche Majestät von mir gedenkt, daß ich gerecht sei, daß mir meine Sünden vergeben sind, und daß ich dann diesen Gedanken Gottes mit meinen Gedanken im Glauben ergreife und fasse; wenn ich das thue, so bin ich wahrhaftig gerecht.

Zu dieser paulinischen, genuin lutherischen Lehre von der Rechtfertigung bekennt sich die evangelisch-lutherische Synodalconferenz von Nordamerika. Wir citiren einen Passus aus dem Synodalconferenzbericht von 1872, der von der allgemeinen Rechtfertigung handelt, aber überhaupt das Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung in das rechte Licht stellt und die Unabhängigkeit des rechtfertigenden Urtheils Gottes von allem menschlichen Verhalten sichert. „Es ist diese Lehre — nämlich die von der allgemeinen Rechtfertigung — geradezu ausgesprochen in der Stelle Röm. 5, 18, und ist es darum nicht nur eine biblische Lehre, sondern auch ein biblischer Ausdruck, daß die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen sei. Nur eine calvinistische Exegese kann diese Stelle dahin erklären, daß nur die Auserwählten gerechtfertigt seien. Auch rechtgläubige ältere Theologen unserer Kirche reden darum von der allgemeinen, für alle erworbenen und dargereichten Rechtfertigung. Gerhard sagt, Christi Auferstehung sei die allgemeine Absolution; Absolution ist aber nichts Anderes, als Rechtfertigung. In Christo ist eben die sündige Welt zum Tode verdammt und in seiner Auferstehung ist eben diese Welt gerecht erklärt worden. Wenn nun ein Prediger absolvirt, so theilt er einen Schatz aus, der schon vorhanden ist, nämlich die schon erworbene Vergebung der Sünden. Wäre der Schatz nicht vorhanden, so könnte auch kein Prediger absolviren, ja wir könnten auch gar nicht

von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben reden, denn glauben heißt ja hinnehmen, was da ist. Wäre nun die Welt nicht schon gerechtfertigt, so müßte glauben heißen, ein Werk zur Rechtfertigung vollbringen. Die ganze Predigt des Evangeliums aber ist eine Botschaft Gottes von einer Gerechtigkeit, die von ihm schon erworben und da ist für alle. Deshalb hat die Rede, daß in Christo die Rechtfertigung der ganzen Welt schon geschehen ist, nicht nur nichts Verfängliches, sondern sie ist auch ganz biblisch. Diejenigen, welche sagen, daß Gott die ganze Welt gerecht gemacht, aber nicht gerecht erklärt habe, leugnen damit eigentlich wieder die ganze Rechtfertigung, denn die Gerechterklärung des Vaters ist von der Gerechtmachung des Sohnes nicht zu trennen, da er Christum auferweckt hat von den Todten. Freilich hilft das alles noch keinem Menschen zum Besitz der Gerechtigkeit und Seligkeit, wenn er die Rechtfertigung nicht auch annimmt. Wenn der König einen Haufen Verbrecher begnadigt, so sind dieselben von Seiten des Königs alle freigesprochen von Schuld und Strafe, wer aber von ihnen die Begnadigung nicht annimmt, der muß für seine Schuld weiter büßen; ebenso verhält es sich auch mit den Sündern in der Rechtfertigung, die durch Christi Tod und Auferstehung geschehen ist. Ja, hätte Gott den Begnadigungsbrief nicht geschrieben und besiegelt, so wären wir Prediger Lügner und Verführer der Leute, wenn wir ihnen sagten: Glaubt nur, so seid ihr gerecht; nun aber Gott durch die Auferweckung seines Sohnes den Gnadenbrief für die Sünder unterzeichnet und mit seinem göttlichen Siegel versehen hat, so können wir getrost predigen: die Welt ist gerechtfertigt, die Welt ist mit Gott versöhnt; welchen letzteren Ausdruck man auch nicht brauchen dürfte, wenn das Erstere nicht wahr wäre."

Die Lehre von der Rechtfertigung, wie sie Paulus vorlegt, führt schließlich auf ein Geheimniß, das wir nicht lichten können. Der Apostel bezeugt einerseits, daß die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen ist, andererseits, daß alle Welt vor Gott schuldig und straffällig ist, *ὑπόδικος*, 3, 19. Das widerspricht sich nicht. Das ist eine doppelte Betrachtungsweise desselben Objects. Das eine Mal wird die Welt in Christo betrachtet, das andere Mal außer Christo. Außer Christo zürnt Gott den Sündern, in Christo sieht Gott die sündige Welt mit Augen des Wohlgefallens an. Das eine ist ein Urtheil des Gesetzes, das andere ein Urtheil des Evangeliums über die sündigen Menschen. Aber wir können nun freilich nicht in unsern Gedanken diese doppelte Betrachtungsweise in Eins

zusammenbringen. Wir können nicht begreifen und erklären, wie in Gott beides zugleich statthat, daß er außer Christo der Welt ihre Sünde zurechnet und daß er in Christo die Welt von ihren Sünden absolvirt hat. In dem angeführten Synodalconferenzbericht heißt es: „Man muß zweierlei Weise unterscheiden, wie Gott die Menschen ansieht. Wenn Gott die Welt in Christo, seinem Sohn, ansieht, so sieht er sie an mit der innigsten Liebe; sieht er aber die Welt an außer Christo, so kann er sie nicht anders ansehen, als mit brennendem Zorn. . . . Demnach that Gott zweierlei, er zürnte über die Sünder, und zugleich liebte er sie so brennend, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie hingab. . . . Doch liegt hier ein unaussprechliches und unergründliches Geheimniß. In Gott sind ja nicht Bewegungen, wie in uns Menschen, die wir bald so gesinnt sind, bald anders, bald diese Empfindungen haben, bald jene. Von ihm steht geschrieben: Du bleibest, wie du bist. Mit seinem Wesen eins ist aber Alles, was Gott denkt und will. . . . Nun ist es lutherische Weise: finden wir in Gottes Wort zweierlei, das wir nicht reimen können, so lassen wir beides stehen und glauben beides, so wie es lautet.“ Wir müssen hier aber noch Folgendes hinzunehmen. Object der Erlösung und Rechtfertigung, die durch Christum geschehen, ist die ganze sündige Menschheit, jedoch die Menschheit noch abgesehen davon, wie sich die einzelnen Menschen zu Christo und dem Evangelium stellen. Die Rechtfertigung Aller ist gleichsam im Dunkel geschehen. Als Gott durch Christum die Welt mit sich selbst versöhnte und von ihren Sünden absolvirte, wußte die Welt noch nichts darum. Zum Heilsrath Gottes gehörte aber auch das Andere, daß Gott durch das Evangelium Christum, Christi Werk und Wohlthat den Menschen kund und zu wissen that, damit die Menschen dieselbe erkennen und im Glauben sich zueignen möchten. Und wer nun glaubt, das Evangelium und im Evangelium Christum und in Christo die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gläubig annimmt, der ist gerecht, der tritt damit aus dem status peccati et irae in den status gratiae, in den Stand der Gerechtigkeit ein, 5, 2, und ist ein Kind des Wohlgefallens, an dem kein Zorn mehr haftet. Und so sind die Gläubigen, an denen die Erlösung und Rechtfertigung zu ihrem Zweck und Ziel kommt und haften bleibt, die Gerechtfertigten, die Erlösten des HErrn. Jes. 35, 10; 62, 12. Wer hingegen nicht glaubt, wer das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo zurückweist, der setzt damit für seine Person Gottes Gnade, Christi Erlösung und Vergebung außer Kraft und Geltung, ἀθετεῖ, für den ist Christus vergeblich gestorben, Gal.

2, 21, der jetzt mit solchem Unglauben die vergebene Sünde, die erloschene Schuld wieder in Kraft und Geltung und ist nun zwiefach ein Kind des Zorns und der Verdammniß.

Die Rechtfertigung, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist die Vorbedingung, das allergewissefte Unterpfand des künftigen Heils, der *σωτηρία*, des himmlischen Erbes. 1, 16. 17. 4, 13—16. 5, 5—10. Es ist für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens gekommen. Die Seligkeit ist durch Christum allen Menschen erworben und bereitet und damit, daß sie gerechtfertigt sind, zuerkannt. Doch eben nur diejenigen, welche der Gabe der Gerechtigkeit durch den Glauben theilhaftig werden, die werden thatsächlich dereinst mit Christo im Leben herrschen. 5, 17.

Sechstes Capitel.

6, 1—14. Die Heiligung als Erweis des Christenstandes.

V. 1. 2. Was sollen wir nun sagen? Sollen wir bei der Sünde verharren, damit die Gnade sich mehre? Das sei ferne! Wie sollten wir, die wir der Sünde gestorben sind, noch in der Sünde leben?

Der Apostel hebt die Rede neu an, indem er schreibt: *Τί οὖν ἐροῦμεν;* Ponitur autem *τί οὖν ἐροῦμεν;* non ibi tantummodo, ubi quid jam dicere aut effari possit aliquis exquirit, verum etiam tum, quum quid jam in disputando dicere h. e. ex antegressis colligere possit aliquis percontatur. Ibi formula quid ergo est? quid ergo inde efficitur? notat. Sic hoc loco, ubi percontationem quid igitur dicemus (e superioribus eruemus)? nova et quae sui juris sit interrogatio excipit: Num adhaereamus —? Fritzsche. Also: Was ergibt sich nun aus dem vorher Bemerkten, aus dem Satz, daß wo die Sünde sich gemehrt hat, die Gnade überreichlich geworden ist, 5, 20. 21? Was folgt überhaupt aus der Lehre von der Gnade? Etwa dies, daß wir bei der Sünde verharren, damit die Gnade sich mehre, damit Gott um so reichlicher Gelegenheit bekomme, seine Gnade zu bethätigen, die Sünde zu vergeben? Der Conjunctiv *ἐπιμένωμεν*, welcher beglaubigter ist, als das Futur *ἐπιμενοῦμεν*, ist der sogenannte conjunctivus deliberativus. Das ist eine Folgerung, welche die Widersacher der Christen aus der christlichen Lehre zogen. Die sagten den Christen nach, wie wir dies 3, 8 gelesen haben,

daß sie so lehrten und auch nach dieser Maxime handelten: Lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme. Und ähnlich ist auch in späteren Zeiten die christliche Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden mißdeutet und verkehrt worden, als leiste dieselbe der Sünde Vorschub, als untergrabe dieselbe die wahre Sittlichkeit. Die Christen selbst weisen diese Folgerung mit Entrüstung zurück und sprechen mit Paulo: *Μὴ γένοιτο*, das sei ferne! Nur wer die Gnade nicht kennt, der kann so schließen und reden. Wer nur etwas davon erkannt und erfahren hat, was es um die Gnade ist, der haßt und verabscheut die Sünde und dankt Gott für seine Gnade, auch mit der That. Die Christen, welche der Gnade Gottes durch den Glauben theilhaftig geworden sind, bekennen: Wie sollten, wie könnten wir, die wir der Sünde gestorben sind, hinfort noch in der Sünde leben? Das ist uns schier unmöglich. Zu dem Ausdruck *ζήσομεν ἐν αὐτῇ* bemerkt Fritzsche: *Ζῆν ἔν τινι πράγματι*, worin leben und weben, demta similitudine intentum studium rei dicare, rei vehementer studere declarat. Cic. ad Fam. 9, 26: Vivas, inquis, in litteris. Und Philippi: „In der Sünde leben = die Lebensgemeinschaft, die Beziehung, den Zusammenhang mit ihr unterhalten. Aehnlich *περιπατεῖν ἔν τινι* 2 Cor. 4, 2; Eph. 4, 17. Doch ist *περιπατεῖν* die äußere Erscheinung des *ζῆν*, welches vorherrschend die innere geistige Gemeinschaft bezeichnet, vgl. Col. 3, 7; Gal. 5, 25."

Die Doppelfrage und ihre Verneinung, mit welcher der Apostel den neuen Briefabschnitt beginnt, läßt schon deutlich erkennen, worauf er jetzt sein Augenmerk richtet. Nachdem er die Lehre von der Sünde und von der Gnade dargelegt hat, kommt er nun auf Leben und Wandel der Christen, auf die Heiligung als die nothwendige Folge der Rechtfertigung und des rechtfertigenden Glaubens zu reden. Das ist der Inhalt des dritten Haupttheils des Briefs, Cap. 6—8, wie dies fast einstimmig von älteren und neueren Auslegern anerkannt wird. Tertia hujus epistolae pars et principalis propositio sequitur, agens de novitate vitae et studio bonorum operum. Nam pertractatis hactenus et explicatis duabus partibus, quae sunt, homines esse peccatores, et sola fide justificari, recte accedit ad tertiam, eamque aliquot argumentis confirmat cum declaratione causarum, quare fide justificati debeant pie vivere. Körner.

Daß die Christen bei der Sünde verharren, hinfort noch in der Sünde leben, der Sünde dienen, ist dadurch ausgeschlossen, daß sie der Sünde gestorben sind. Auf dem *οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* liegt der Ton. Das will nicht sagen, wie man es vielfach gefaßt hat,

daß wir der Sünde entsagt, den Verkehr, die Gemeinschaft mit der Sünde abgebrochen haben. Dann wäre die Meinung, daß, falls wir noch in der Sünde leben würden, dieses spätere Verhalten unserm früheren Verhalten widersprechen würde. Aber der Apostel bezieht sich, wenn er verneint, daß wir bei der Sünde verbleiben, in der Sünde leben, überhaupt auf das Verhalten der Christen, das mit dem Christenstand begonnen hat, und hebt hervor, daß das Verhalten der Christen durch die Thatsache bestimmt ist, daß sie der Sünde gestorben sind. „Mit *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* ist nicht etwas gemeint, was die Christen gethan haben, sondern etwas, das mit ihnen vorgegangen ist . . . der Vorgang, mit welchem das Leben aufhört, ein durch die Beziehung zur Sünde bestimmtes zu sein.“ Hofmann. Daß wir der Sünde gestorben sind, ist ein ähnlicher Ausdruck, wie wenn es heißt, daß die Christen dem Gesetz getödtet sind, gestorben sind. 7, 4. Gal. 2, 19. In diesen Redewendungen erscheint die Sünde, wie das Gesetz als eine das Leben, das Verhalten des Menschen bestimmende, beherrschende Macht. Die Christen sind der Sünde, resp. dem Gesetz gestorben, das heißt, sie sind jener Beziehung zur Sünde, zum Gesetz ledig gegangen, ihr Leben ist nun nicht mehr durch die Sünde, durch das Gesetz normirt und regulirt, wie es vordem war. Wir sind der Sünde gestorben, das heißt mit andern Worten: wir sind von der Macht, Gewalt, Herrschaft, vom Bann und Zwang der Sünde befreit. Mortuum esse peccato est a peccati dominio et oppressione liberatum esse, non autem plane a peccato ejusque sensu liberum esse. Calov. Deliverance from sin, as offered by Christ and as accepted by the believer, is not mere deliverance from its penalty, but from its power. Hodge. Und solche Befreiung von der Macht und Herrschaft der Sünde ist eben nicht etwas, was wir gethan, sondern etwas, was wir erfahren haben, was Gott an uns gethan hat, und zwar eben da wir Christen wurden, da wir gläubig und durch den Glauben gerecht wurden. Indem uns die Sünde, die Schuld der Sünde vergeben wurde, wurden wir zugleich der Macht und Gewalt der Sünde entnommen. Diese von Gott gewirkte Loslösung von den Banden der Sünde ist der innerste Nerv der christlichen Heiligung. Christenstand ist ein Stand der Sündenfreiheit. Und daraus folgt dann von selbst, daß die Christen, was ihr persönliches Verhalten anlangt, nicht mehr in der Sünde leben.

V. 3—11. Oder wisset ihr nicht, daß alle, die wir auf JEsum Christum getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? So sind wir nun mit ihm be-

graben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleichwie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch die Herrlichkeit seines Vaters, also auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir verwachsen sind mit der Aehnlichkeit seines Todes, so werden wir es auch mit derjenigen seiner Auferstehung sein, indem wir dies wissen, daß unser alter Mensch mit gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde außer Wirksamkeit gesetzt würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen; denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde. Wenn wir aber mit Christo gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden, wohl wissend, daß Christus, auferweckt von den Todten, nicht mehr stirbt; der Tod ist über ihn nicht mehr Herr. Denn was er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, das lebt er Gott. Also auch ihr haltet dafür, daß ihr der Sünde todt seid, dagegen Gott lebt in Christo JEsu, unserm HErrn.

Daß wir der Sünde gestorben sind, beweist der Apostel V. 3 in einem mit *Ἤ ἀγνοεῖτε* eingeleiteten Fragesatz, welcher die Christen an eine ihnen wohl bekannte Thatsache erinnert: *Ἤ ἀγνοεῖτε, ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;* Die Meinung ist: Oder, wenn euch das noch zweifelhaft ist, was ich eben gesagt habe, nämlich daß wir der Sünde gestorben sind, so denkt nur an eure Taufe, deren Bedeutung euch wohl bewußt ist. Wir alle, die wir auf Christum JEsum getauft sind, sind ja auf seinen Tod getauft. *Βαπτίζειν* bezeichnet im Neuen Testament, mit Ausnahme von Marc. 7, 4, durchweg den religiösen Act der Wassertaufe, die Taufe Johannis und dann die christliche Taufe. Ebenso das Substantiv *βάπτισμα*. Und da also die ursprüngliche Bedeutung „tauchen" ganz zurückgetreten ist, so liegt auch solchen Verbindungen, wie *βαπτίζεσθαι εἰς ὄνομά τινος*, Matth. 28, 19; Act. 8, 16; 19, 5; 1 Cor. 1, 13. 15, *εἰς τὸν Μωϋσῆν*, 1 Cor. 10, 2, *εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ*, nicht die Vorstellung zu Grunde, als würde der Täufling in Moses, in Christum, in Christi Namen, in Christi Tod eingetaucht, sondern das *εἰς* deutet auf die Beziehung, in welche der, welcher getauft wird, zu der betreffenden Person oder Sache gesetzt wird. Wir sind auf Christum JEsum getauft, das heißt nichts An-

deres, als daß wir durch die Taufe zu Christo JEsu in Beziehung, mit ihm in Verbindung und Gemeinschaft gesetzt worden sind. „Die christliche Taufe ist thatsächliche Betheiligung an JEsu und dem in ihm verwirklichten Heile. In demselben Sinne heißt es dann aber auch *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθητε.*“ Hofmann. Christus ist der Heilsmittler geworden und hat uns das Heil erworben durch seinen Tod. Christus hat uns, indem er unsere Sünde auf sich nahm und durch Leiden und Sterben büßte und sühnte, von der Sünde erlöst, zunächst von Schuld und Strafe der Sünde, damit zugleich aber auch von der Sünde selbst, der Gewalt und Herrschaft der Sünde erlöst. Christus hat durch seinen Tod auch die Macht der Sünde gebrochen. Und nun sind wir eben, weil auf Christum, auch auf seinen Tod getauft und also durch die Taufe seines Todes und der Frucht seines Todes, seiner Erlösung, und zwar der Erlösung nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Gewalt der Sünde, theilhaftig geworden. Und so sind wir also, dieweil auf Christum und seinen Tod getauft, der Gewalt der Sünde entnommen, so ist in uns die Macht der Sünde gebrochen.

Der Apostel hatte vorher wiederholt auf das Evangelium hingewiesen als das Mittel, dadurch Gott den Menschen Christum, Christi Verdienst, Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, darbietet und mittheilt. An unserm Ort bezeugt er, daß wir durch die Taufe an Christo und der Frucht seines Todes Antheil bekommen haben. Das Eine schließt das Andere nicht aus. Gott hat eben diese beiden Mittel der Gnade verordnet und eingesetzt, das Evangelium und die Taufe, Wort und Sacrament. Und die Erwähnung der Taufe ist gerade da am Platz, wo die Christen an den Anfang ihres Christenstandes erinnert werden. Denn durch die Taufe sind wir Christen geworden. Die Taufe ist das sacramentum initiationis. Christus hat Matth. 28, 18—20 seinen Jüngern befohlen, alle Völker zu Jüngern zu machen, *μαθητεύσατε*, damit, daß sie dieselben taufen, *βαπτίζοντες* 2c. Nach Act. 2, 41 wurden jene Juden und Judengenossen, die am Pfingsttag getauft wurden, eben damit zur Gemeinde hinzugethan. Das war der Anfang der ersten Christengemeinde zu Jerusalem. Der Apostel hat, wenn er schreibt *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν*, zunächst solche Christen im Sinn, die als Erwachsene getauft waren. Er selbst hatte ja in seinem reiferen Lebensalter die Taufe empfangen und die meisten Glieder der römischen Gemeinde waren zuvor Heiden und Juden gewesen. Der Taufe Erwachsener ging und geht Verkündigung des Evangeliums voraus.

Im Taufbefehl Christi, Matth. 28, 18 ff., sind Taufe und Lehre mit einander verbunden. Am Pfingsttag wurden diejenigen Juden und Judengenossen getauft, welche zuvor die Predigt Petri von Christo gehört und mit Freuden angenommen hatten. Act. 2, 41. Die Erwachsenen, die Mündigen, welche menschliche Rede und Lehre verstehen können, werden durch das Wort mit Christo, Christi Tod und Erlösung in Verbindung gesetzt, und die Taufe ist bei ihnen Siegel und Bestätigung der Gnadenverheißung des Evangeliums. Doch da die der Taufe vorangehende Belehrung zunächst auf die Taufe abzielt und Christus ausdrücklich die Taufe als sacramentum initiationis verordnet hat, so betrachtet und bezeichnet Paulus mit vollem Recht die Taufe als Anfang des Christenstandes und Mittel der Vereinigung mit Christo, indem er Taufunterricht und Taufe in Eins zusammenfaßt. Die Kinder und Unmündigen hingegen, die das Wort noch nicht fassen können, und getaufte Kinder gab es auch schon allenthalben in den ersten Christengemeinden, treten lediglich durch die Taufe, mit dem Taufact selbst in die Gemeinschaft Christi und seines Todes ein. Wir bemerkten oben, zu V. 2, daß wir, da wir Christen, da wir gläubig wurden, der Sünde gestorben sind. Das Christwerden fällt mit dem Gläubigwerden zusammen. Die Schrift stellt durchweg das Gläubigwerden, *πιστεῦσαι*, als den Anfang des Christenstandes hin. Das widerspricht aber nicht dem, was Paulus an unserm Ort von der Taufe schreibt. Nach dem Taufbefehl Christi sind Taufe und Glaube mit einander verbunden. „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig." Marc. 16, 16. Gal. 3, 26. 27 heißt es: „Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christum JEsum. Denn wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen." Durch Taufe und Glaube haben wir Christum angezogen, sind wir mit Christo in Verbindung getreten und damit Kinder Gottes geworden. An unserer Stelle schließt das *ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* den Glauben in sich. Denn das mit *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* bezeichnete Verhältniß, Gemeinschaft mit Christo ist nicht möglich, nicht denkbar ohne Glauben. Der Glaube ist ja nichts Anderes, als persönliche Berührung mit Christo. Wort und Sacrament sind media *δοτικά* und haben zum Correlat den Glauben als medium *ληπτικόν*. Der Glaube, der bei Erwachsenen durch das Wort, bei Kindern im Taufact, durch die Taufe selbst gewirkt wird, nimmt und applicirt sich das, was Gott im Wort und Sacrament darreicht und mittheilt, Christum und die Frucht seines Todes. Wer glaubt, ist also Christi und seiner Erlösung theilhaftig und ist also los und ledig von der

Sünde, nicht nur von der Schuld und Strafe, sondern auch von der Macht und den Banden der Sünde.

Wenn der Apostel V. 4 fortfährt: „So sind wir nun mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleichwie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Neuheit des Lebens wandeln" — so folgert er nicht aus dem Tode Christi, der vorher erwähnt war, dessen Begräbniß, aus unserer Betheiligung an Christi Tod unsere Betheiligung an Christi Begräbniß, sondern der Nachdruck liegt auf dem Absichtssatz und seiner Begründung V. 5, auf der Aussage von der Auferstehung Christi und unserer Betheiligung an Christi Auferstehung. In diesem ganzen Abschnitt werden die beiden Data, Christi Tod und Christi Auferstehung, unsere Betheiligung an Christi Tod und an Christi Auferstehung, einander gegenübergestellt. Des Begräbnisses wird nur beiläufig, nur hier, V. 4, Erwähnung gethan. Den Gedanken, daß wir auf Christi Tod getauft sind, V. 3, kann man auch so ausdrücken, daß wir in der Taufe mit Christo gestorben sind, geistlicher Weise gestorben sind. Wir Christen haben in der Taufe ein Sterben durchgemacht, sind da der Sünde gestorben, der Macht der Sünde entnommen. Und das ist ein Mitsterben mit Christo, indem wir eben auf Christi Tod getauft und so des Todes Christi und der Frucht desselben theilhaftig geworden sind. Eben dieser Gedanke wird V. 4, nur in anderer, stärkerer Form, mit *οὖν*, „nun" wieder aufgenommen. Es heißt jetzt: „Wir sind mit Christo durch die Taufe begraben in den Tod." *Συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον.* Man verbindet vielfach die Worte *εἰς τὸν θάνατον* mit *διὰ τοῦ βαπτίσματος* und versteht da zumeist unter dem *θάνατος* den Tod Christi. Aber dann dürfte hinter *τὸν θάνατον* das *αὐτοῦ* nicht fehlen. Ohne *αὐτοῦ* ergeben die Worte nur den Sinn, daß wir in den Tod, jenen geistlichen Tod, der dem Tod Christi entspricht, getauft, eingesenkt sind. Das wäre jedoch keine klare Vorstellung, daß wir in unser eigenes Sterben versenkt sind, und das *εἰς* hinter *βαπτίσματος* hätte dann, wie namentlich Hofmann hervorhebt, eine andere Bedeutung, als das doppelte *εἰς* hinter dem doppelten *ἐβαπτίσθημεν* V. 3. Wir beziehen vielmehr mit Hofmann, Luthardt und Andern *εἰς τὸν θάνατον* zu *συνετάφημεν* und fassen *θάνατος* als Todeszustand. In den Tod begraben werden, ist nur ein starker Ausdruck für sterben. Wer begraben ist, der zählt nun zu den Todten. Wir sind der Sünde gestorben und sind wirklich, gänzlich todt für die Sünde. Das Band, das uns an die Sünde fesselte, ist

ganz und gar durchschnitten. Das ist die Meinung. Und das darum, weil wir eben durch die Taufe mit Christo gestorben und begraben und also des Todes und des Begräbnisses Christi theilhaftig geworden sind. Christi Begräbniß war auch nur Abschluß seines Leidens und Sterbens, Beweis und Bestätigung seines Todes. Als Christus im Grabe lag, da galt er vor aller Welt als einer von den Todten. Daß wir nun aber mit Christo gestorben und begraben sind, hatte den Zweck, das war hierbei das Absehen Gottes, daß, wie Christus von den Todten auferweckt worden ist, also auch wir in Neuheit des Lebens wandeln, ἐν καινότητι ζωῆς. Daß wir in Neuheit des Lebens oder in einem neuen Leben wandeln, das war der finis ultimus. Das setzt aber voraus, daß wir in einem neuen Leben stehen. Wir Christen stehen von unserer Taufe her in einem neuen Leben. Und dies hat seine Gleiche in dem neuen Leben, zu dem Christus auferweckt worden ist. Christus ist von den Todten auferweckt worden durch die Herrlichkeit Gottes. Gottes Herrlichkeit oder Majestät ist der Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten. Hier haben wir besonders an die Allmacht Gottes zu denken. Mit seiner Auferstehung ist Christus aber in ein neues Leben eingetreten. Und dem entspricht das neue Leben, in dem die getauften Christen stehen. Das ist das tertium comparationis, nichts Anderes. Das ἐκ νεκρῶν, das von der Auferweckung Christi gilt, hat kein Correlat in der Parallele. In anderem Zusammenhang, z. B. Eph. 2, 1 ff., führt Paulus aus, daß wir Christen mit Christo von dem Tode auferstanden sind. Da meint er mit dem Tode, von dem wir auferstanden sind, die geistliche, sittliche Erstorbenheit, den Zustand, da wir todt waren in Sünden, ganz und gar in Sünden verstrickt, gleichsam in Sünden ersoffen waren. Aus diesem Zustand sind wir herausgetreten, den haben wir überwunden, da wir geistlicher Weise auferstanden. Das geistliche Sterben dagegen, von dem Paulus Röm. 6 redet, ist ein ganz anderes Ding, als das, was man gemeiniglich nach Eph. 2 den geistlichen Tod nennt, das ist das Gegentheil von Verstrickung in die Sünde, von Sündenknechtschaft, Sündendienst, nämlich Erledigung von den Banden der Sünde. Und davon kann füglicherweise nicht gesagt werden, daß wir davon auferstanden sind. Daß wir der Sünde gestorben sind, ist die negative Seite, daß wir in einem neuen Leben stehen, die positive Seite der Heiligung.

Wie es bei uns zu diesem neuen Leben gekommen ist, besagt der folgende Satz: „Denn wenn wir verwachsen sind mit der Aehnlichkeit seines Todes, so werden wir es auch mit derjenigen seiner Aufer-

stehung sein." V. 5. *Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* V. 5. Wir sind, nämlich in der Taufe, verwachsen, denn nur dies kann *σύμφυτοι* hier bedeuten, mit dem *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, nämlich Christi. Das kann nur heißen, daß wir mit dem Tode Christi selbst verwachsen, in die innigste Gemeinschaft getreten sind, nicht: mit unserm eigenen geistlichen Sterben. Denn ein Mensch verwächst nun und nimmer mit sich selbst, sondern immer nur mit einem Andern. Doch dieweil der Tod Christi in unserm geistlichen Sterben eine Gleiche hat, so nennt der Apostel denselben hier ein *ὁμοίωμα*, das ist ein Ding, das einem andern gleich oder ähnlich ist. *Ὁμοίωμα* ist hier concret zu fassen im Sinn von Bild, Gleichniß, und *τοῦ θανάτου αὐτοῦ* als Genitiv der Apposition. Der Vordersatz V. 5a besagt mithin wesentlich dasselbe, wie die vorhergehenden Sätze, daß wir auf den Tod Christi getauft sind, daß wir durch die Taufe mit Christo in den Tod begraben sind. Aus dieser Thatsache folgt aber die andere, und darauf liegt der Nachdruck, daß wir auch mit der Auferstehung Christi verwachsen sind. In dem Nachsatz V. 5b ist vor *τῆς ἀναστάσεως τῷ ὁμοιώματι* und vor *ἐσόμεθα σύμφυτοι* aus dem Vordersatz zu ergänzen. Das Futur *ἐσόμεθα* ist das futurum logicum und bezeichnet das, was vom Standpunkt unsers geistlichen Sterbens, des Mitsterbens mit Christo, aus zukünftig ist, in Wirklichkeit in der Vergangenheit zurückliegt. Denn Paulus weist in diesem ganzen Abschnitt V. 3—11 auf das zurück, was wir in unserer Taufe erfahren haben. Wir sind also in der Taufe auch mit der Auferstehung Christi verwachsen, die so ein Gleichniß unserer geistlichen Auferstehung ist, das folgt nothwendig aus dem Verwachsensein mit seinem Tode. Bei Christo hängen Tod und Auferstehung eng zusammen. Christus ist der Gekreuzigte und Auferstandene. Wer also an seinem Tode Antheil hat, ist auch seiner Auferstehung theilhaftig. Im Vorhergehenden, V. 4, war nur bemerkt, daß das neue Leben, in dem wir Christen stehen, eine Gleiche hat (*ὥσπερ*) mit der Auferweckung Christi. Das liegt auch in dem *ὁμοίωμα*. Aber hier, V. 5, wird nun noch hinzugefügt, daß dieses unser neues Leben aus der Auferstehung Christi quillt und fließt. Wir haben in der Taufe an der Auferstehung Christi und dem neuen Leben, in das Christus mit seiner Auferstehung eingetreten ist Antheil bekommen. In der Taufe ist das neue Leben Christi, das Auferstehungsleben Christi in uns eingepflanzt, daher wir Fleisch sind von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein, Eph. 5, 30. Und so sind wir wiedergeboren zu

einem neuen Leben, so ist es bei uns zu dem neuen Leben gekommen, in dem wir Christen jetzt stehen und wandeln.

Es heißt V. 6 weiter: *τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη* ꝛc., „indem wir dies wissen, daß unser alter Mensch mit gekreuzigt ist“ ꝛc. In das *τοῦτο γινώσκοντες* wird zu viel eingetragen, wenn man es, wie z. B. Hofmann, Luthardt, Philippi, Meyer, Weiß, als „erfahrungsmäßiges Innewerden“ faßt und den Fortschritt der Rede eben darin erblickt, daß der Apostel, der vorher objectiv geredet und gelehrt habe, jetzt von dem sage, was dem Christen aus seiner eigenen Erfahrung bekannt sei. Das *τοῦτο γινώσκοντες* läuft parallel dem *Ἢ ἀγνοεῖτε* V. 3, wie dem *εἰδότες* V. 9. Der ganze Abschnitt V. 3—11 enthält eine Erinnerung. Der Apostel erinnert die Christen an das, was sie wissen, was sie schon gelernt haben, da sie Christen wurden. Der Participialsatz *τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι* ff. bringt eine Nähererklärung und weitere Ausführung des vorher Gesagten. Wir Christen wissen und sollen wissen und bedenken, daß unser alter Mensch mit gekreuzigt ist. „Der *παλαιὸς ἄνθρωπος*, der alte Mensch ist das sündhafte Ich. . . . Er ist *παλαιός* vom Standpunkt der *ἀναγέννησις*, der *παλιγγενεσία* (Joh. 3, 3. Tit. 3, 5) aus angesehen, der ehemalige, vormalige Mensch, welchem der durch die Wiedergeburt geschaffene *ἄνθρωπος νέος, καινός*, oder die *καινὴ κτίσις* entgegengesetzt ist, Eph. 4, 24. Col. 3, 9. 10. 2 Cor. 5, 17. Der Ausdruck *παλαιὸς ἄνθρωπος* enthält also eine Personification nicht der ehemaligen Handlungsweise (Col. 3, 9 werden die *πράξεις αὐτοῦ* von dem *παλαιὸς ἄνθρωπος* selbst unterschieden), sondern der vormaligen (sündhaften) Beschaffenheit oder Grundrichtung des ganzen Lebens.“ Philippi. Der alte Mensch ist der sündige, verderbte Habitus des Menschen, die durch die sündige Empfängniß und Geburt gesetzte sündige Beschaffenheit und Sinnesweise, aus welcher alle sündigen Begierden, Gedanken, Willensbestrebungen hervorgehen. Und dieser alte Mensch ist nun gekreuzigt, mit Christo gekreuzigt, nämlich in der Taufe, indem wir durch die Taufe des Kreuzestodes Christi und der Frucht desselben theilhaftig geworden sind. Der alte Adam ist in der Taufe ersäuft, ertödtet, will sagen, hat alle Macht über uns verloren. Das ist aber zu dem Zweck geschehen: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, „damit der Leib der Sünde außer Wirksamkeit gesetzt würde“. Und dieser Zweck ist bei getauften Christen auch realisirt. *Τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist nicht die Sünde als Organismus (Philippi und Andere) und *τῆς ἁμαρτίας* also nicht der Genitiv der Apposition, sondern *τῆς ἁμαρτίας* ist der Genitiv

der characteristischen Eigenschaft und *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist offenbar dasselbe, wie *τὸ θνητὸν σῶμα* V. 11, *τὸ σῶμα τοῦ θανάτου* 7, 24, also der wirkliche Leib, und derselbe wird der Leib der Sünde oder, wie Luther übersetzt hat, „der sündliche Leib" genannt, nicht als ob der Leib der eigentliche Sitz oder gar die Quelle der Sünde wäre, sondern als das Organ oder Werkzeug der Sünde (Godet). Die Sünde oder der alte Adam sucht durch das medium des Leibes und der Glieder des Leibes die bösen Lüste zu vollbringen und vollbringt sie auch bei dem natürlichen Menschen. Bei den getauften Christen hingegen ist der Leib der Sünde außer Wirksamkeit gesetzt. *Καταργηθῆναι* ist hier in seiner ursprünglichen, eigentlichen Bedeutung zu nehmen, inertem, inefficacem reddi (Grimm). Wo der alte Mensch gekreuzigt, die Macht der Sünde gebrochen ist, da ist auch der Leib der Sünde, der Leib eben als solcher, als Werkzeug, Organ der Sünde außer Kraft und Wirksamkeit gesetzt. Daraus folgt, das ist der Zweck der Außerkraftsetzung des Leibes der Sünde und der letzte Endzweck der Kreuzigung des alten Menschen: *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*. Das ist Gottes Wille und Absehen, daß wir hinfort nicht mehr, wie vordem, der Sünde dienen. Und unsere Taufe hat uns eben hierzu in den Stand gesetzt. Wir brauchen nicht mehr der Sünde zu dienen, weil der alte Adam ertödtet ist und den Leib nicht mehr beherrscht.

Daß wir der Sünde nicht mehr zu dienen brauchen, wird V. 7 mit dem allgemeinen Axiom „Wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde", *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, begründet, welches wesentlich dasselbe besagt, wie daß der alte Mensch gekreuzigt ist, daß wir der Sünde gestorben sind. Mit dem *δικαιοῦσθαι* ist hier nicht die Lossprechung von der Schuld der Sünde gemeint, da ja der Apostel hier nicht mehr von Rechtfertigung im solennen Sinn des Worts redet, obwohl dieselbe Voraussetzung und Grundlage für dasjenige *δικαιοῦσθαι* ist, das Paulus hier im Sinn hat. In dem ganzen Abschnitt V. 3—11 ist von der Befreiung von der Sünde selbst, von der Macht und Herrschaft der Sünde die Rede. Die Macht, welche die Sünde über den Menschen hat, kann aber auch als ein Recht, ein Rechtsanspruch, den die Sünde gegen den Menschen geltend macht, gedacht werden. Die Sünde, die Gebieterin, stellt an den in Sünden empfangenen und geborenen Menschen die Forderung, daß er ihr gehorchen müsse. Und wer nun gestorben ist, der ist von der Sünde losgesprochen, von dieser *δίκη*, von der Jurisdiction der Sünde losgekommen. Das ist eine allgemeine Wahrheit, die sich

zunächst auf den physischen Tod bezieht. So auch Meyer, Weiß, Hofmann, Godet. Wer leiblicher Weise gestorben ist, der ist damit dem Machtgebot, dem Rechtsgebiet der Sünde entnommen. Denn die Sünde und der Sündendienst fällt in dieses Erdenleben. Mit dem Tod tritt das Gericht ein. Und nach dem Tod wird den Sündendienern der Sold der Sünde ausgezahlt, wird dem Menschen vergolten, was er gehandelt hat bei Leibesleben. Jenes allgemeine Axiom gilt aber auch von dem ethischen Sterben, von dem der ganze Abschnitt handelt, welches wir Christen in unserer Taufe erfahren haben. Wir sind mit Christo gestorben, unser alter Mensch ist mit Christo gekreuzigt, und so hat die Sünde alle Macht und alles Recht an uns verloren, und so brauchen wir der Sünde nicht mehr zu dienen und zu gehorchen. Nil jam in eum (qui mortuus est) juris est peccato, ut non jam sit debitor, c. 8, 12. Bengel. Daß wir der Sünde nicht mehr, wie vordem, zu dienen brauchen, daß uns eben dies durch das in der Taufe erfahrene Sterben, durch die Kreuzigung des alten Menschen ermöglicht ist, darauf ruht also in den beiden Versen, V. 6. 7, in denen sich die früheren Aussagen wiederholen, der Nachdruck. Der Finalsatz *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* markirt den Gedankenfortschritt.

Aus unserer Betheiligung an dem Tod Christi schließt der Apostel auch hier wieder auf unsere Betheiligung an dem Leben Christi: „Wenn wir aber mit Christo gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden.“ V. 8. Das Futur *συζήσομεν αὐτῷ* verstehen wir ebenso, wie den Ausdruck *τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως σύμφυτοι ἐσόμεθα* V. 5. Es wird hier aber nicht nur jene frühere Aussage einfach wiederholt, sondern des Näheren erklärt, was das für ein neues Leben ist, in dem wir Christen von der Taufe her stehen: „wohl wissend, daß Christus, auferweckt von den Todten, nicht mehr stirbt, der Tod ist über ihn nicht mehr Herr. Denn was er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, das lebt er Gott. Also auch ihr haltet dafür, daß ihr der Sünde todt seid, dagegen Gott lebt in Christo JEsu, unserm HErrn“. V. 9—11. Es wird zunächst von Christo ausgesagt, wie dessen jetziges Leben beschaffen und geartet ist; etwas Aehnliches gilt dann aber auch von uns, dieweil wir in der Taufe der Auferstehung Christi theilhaftig geworden sind. Christus, auferweckt von den Todten, stirbt nicht mehr, der Tod ist über ihn nicht mehr Herr. Mit dem Leben, in das Christus mit seiner Auferstehung eingetreten ist, hat es eine ganz andere Bewandtniß, als mit seinem

vorherigen Leben auf Erden, das dem Tod unterworfen war und mit seinem Tod und Begräbniß den Abschluß gefunden hat. Wie das nunmehrige Leben Christi geartet ist, besagt der Satz, dessen zweiter Theil den Ton hat: „Denn was er gestorben ist, ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, das lebt er Gott.“ Der Ausdruck ὃ ἀπέθανε ist aufzulösen: τὸν θάνατον, ὃν ἀπέθανεν. Von dem Tod Christi gilt, daß er der Sünde gestorben ist. Wenn es von Christo heißt τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν, so ist das ebenso zu fassen, wie wenn es von uns heißt ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ V. 2. Der Dativ τῇ ἁμαρτίᾳ ist hier wie dort der Dativ der Relation. Auch Christus ist mit seinem Tode der Beziehung zur Sünde ledig gegangen. Nur daß er zur Sünde eine andere Beziehung hatte, als wir. Das vorige Leben Christi, das mit seinem Tode abschloß, war auch durch die Sünde bestimmt und beherrscht, nämlich durch die fremde Sünde, die Sünde der Menschen, die er auf sich genommen hatte. Was Christus in den Tagen seines Fleisches gethan, erfahren, gelitten hat, das galt der Sünde, diente dem Einen Zweck, die Sünde der Menschen zu büßen, zu sühnen und zu tilgen. Dieser Zweck ist mit seinem Tode erfüllt. Die Sünde ist nun ein für allemal gebüßt, getilgt, abgethan. Darum ist auch für uns kraft unserer Taufe auf den Tod Christi die Sünde abgethan. Und so hat für Christum mit seinem Tode jene vorige Beziehung zur Sünde aufgehört. Er hat nun für alle Ewigkeit mit der Sünde nichts mehr zu schaffen. Was er jetzt lebt, seit er von den Todten auferweckt ist, das lebt er Gott. Sein jetziges Leben hat nur Beziehung zu Gott, ist lediglich von Gott bestimmt, ist Gott zugekehrt. Die göttliche Art und Herrlichkeit hat jetzt auch sein leibliches Wesen und Leben durchdrungen. Er ist mit seiner Auferstehung in den status gloriae, den Stand der Verklärung eingetreten. Vivit Deo, vitam ex Deo gloriosam, divini vigoris plenam. Bengel. „Also auch ihr haltet dafür, daß ihr der Sünde todt seid, dagegen Gott lebt in Christo JEsu, unserm HErrn.“ Also, ähnlich wie Christus, sind auch wir Christen der Sünde todt und leben Gott, wir befinden uns jetzt in einem göttlichen Wesen und Leben, dieweil das neue Leben Christi durch die Taufe in uns eingepflanzt ist. Nur daß das ζῆν τῷ θεῷ „bei Christo von der physischen Beschaffenheit seines Naturlebens, bei uns dagegen von der ethischen Beschaffenheit unsers Personlebens gilt“. Hofmann. Christus lebt seit seiner Auferstehung Gotte ganz und gar, in jeder Hinsicht, auch seinem Leibe nach, wir leben seit unserer Taufe Gotte nach dem inwendigen Menschen. Das neue Leben der Wiedergeburt ist

Gott zugekehrt. Der neue Mensch, der in der Taufe geschaffen, ist auf Gott gerichtet, freut sich Gottes, denkt, dichtet, liebt, will nur, was Gottes ist. So leben wir jetzt Gotte mit Christo und zugleich „in Christo JEsu, unserm HErrn“. Wir leben in der Gemeinschaft Christi, und so ist unser Leben mit Christo beschlossen in Gott.

Die letzte Aussage, V. 11, enthält zugleich eine kurze Recapitulation der ganzen Ausführung V. 3—10. So sollen wir Christen von uns selber halten, *λογίζεσθε*, daß wir der Sünde todt sind und Gott leben. „So sollen wir uns selbst beurtheilen; denn die empirische Wirklichkeit macht sich oft ganz anders fühlbar.“ Luthardt. Wir spüren oft gar wenig von der göttlichen Art, hingegen macht sich die Sünde uns oft noch sehr fühlbar; aber da sollen wir einfältig dem glauben, was uns Gottes Wort sagt, daß wir von der Sünde los sind, daß wir wirklich ein göttliches Leben in uns bergen. Dieser von Gott hergestellte status quo, das, was wir in der Taufe, nicht gethan, sondern erfahren haben, ist wie schon vorher bemerkt, der innerste Nerv der Heiligung. Das ist die Quelle, daraus das rechte christliche Verhalten fließt, dies das Fundament, auf welches nun der Apostel seine Ermahnung zum rechten christlichen Verhalten aufbaut.

V. 12—14. Es soll nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, seinen Begierden zu gehorchen, und stellt auch nicht eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde zur Verfügung, sondern stellt euch selbst Gott zur Verfügung als aus den Todten lebendig und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit Gotte. Denn die Sünde wird über euch nicht Herr sein; denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.

Auf Grund der vorhergehenden Erinnerung mahnt jetzt der Apostel, V. 12: *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι.* „Es soll nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe.“ Die Ermahnung ist grammatisch an die Sünde, dem Sinne nach an die Christen gerichtet. Die Meinung ist, daß die Christen die Sünde nicht über sich herrschen lassen sollen. Das setzt voraus, daß die Sünde noch in ihnen vorhanden ist, obwohl sie ihre Macht verloren und aufgehört hat, ihre Gebieterin zu sein. Sie sollen nur der Sünde nicht die Herrschaft einräumen, ihr hinfort nicht mehr dienen.

Luther glossirt: „Merk, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen.“ Die Christen sollen die Sünde nicht herrschen lassen in ihrem sterblichen Leibe. Das *θνητὸν σῶμα* kann unmöglich den Leib sammt der Seele bedeuten, wie Philippi nach mehreren alten Auslegern annimmt, den ganzen Menschen nach Leib und Seele, sofern derselbe noch nicht wiedergeboren ist. Paulus schreibt 8, 11, daß Gott dereinst unsere sterblichen Leiber von den Todten lebendig machen wird. Es ist aber eben nur der Leib, welcher stirbt und am jüngsten Tage aufersteht. Das *ἐν τῷ θνητῷ σώματι* „gibt einfach den Bereich an, in welchem die verbotene Herrschaft stattfinden würde“. Meyer. Der Leib erscheint auch hier nicht als der eigentliche Sitz oder die Quelle der Sünde, sondern als das Organ, durch welches die Sünde, wenn sie den Menschen beherrscht, ihren Willen vollbringt. Der Apostel redet hier von dem sterblichen, nicht, wie oben, von dem sündlichen Leib. Der sterbliche Leib, den auch die Christen noch an sich tragen, ist, eben weil sterblich, schwach und hinfällig, ein schwaches, gebrechliches Werkzeug des Geistes, welches dem Willen der Sünde leicht nachgibt. Der folgende Infinitivsatz, der nach den besten Handschriften *εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* zu lesen ist, gibt an, worauf die Tendenz der Sünde geht, nämlich darauf, daß die Christen den bösen Lüsten und Begierden gehorchen. Die bösen Begierden, welche aus dem bösen Herzen, aus dem Fleisch der Christen hervorgehen, werden hier dem Leibe zugeschrieben, sofern sie durch den Leib sich auswirken wollen. So redet St. Johannes von einer *ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν*. 1 Joh. 2, 16. Und von dem Leibe geht nun die Rede auf die Glieder des Leibes über. V. 13 a. Die Christen sollen ihre Glieder nicht als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde darstellen, zur Verfügung stellen, *παριστάνετε*. Wer das thut, begibt sich unter die Herrschaft der Sünde. Und dem sollen die Christen wehren und steuern. *Ἀδικία*, Ungerechtigkeit, faßt Alles in sich, was dem göttlichen Recht und Gesetz zuwiderläuft. *Ὅπλα* nehmen wir am besten in der Bedeutung „Werkzeuge“, die es oft im classischen Griechisch hat. Denn die Vorstellung von einem Waffendienst, von Kampf und Krieg liegt unserm Zusammenhang fern. Grimm: *Ὅπλον* instrumentum; *ὅπλα ἀδικίας*, quibus scelus committitur, opp. *ὅπλα δικαιοσύνης*, quibus virtus exercetur, Rom. 6, 13. Das ist also die Meinung des Apostels, darin erweist sich die Heiligung, daß die Christen die Glieder ihres Leibes, Hände, Füße, Augen, Ohren, Zunge 2c., zwingen, vom Dienst der Sünde zurückhalten, sie nicht der Sünde überlassen, daß die Christen es nicht dazu kommen

lassen, daß die bösen Lüste und Begierden durch den Dienst der Glieder ihre Befriedigung finden. Und das ist kein äußerliches Ding, kein physisches Exercitium, keine athletische Kraftprobe, sondern ein sittliches Verhalten, ein Willensact. Der Wille des Christen widersetzt sich dem Willen der Sünde und hält Leib und Glieder in Schranken, damit dämpft und kreuzigt er aber zugleich die böse Lust des Herzens. Calov: Quod autem corporis et membrorum mentionem facit, non eo accipiendum, ac si in corpore tantum dominetur (peccatum), anima vero a pravis desideriis immunis sit, nec peccati dominio subjici possit, sed quod in corpore et membris corporeis apertius sese exserat peccatum, quodque non permisso dominio peccati in corpore ac membris corporeis, nec in nervum ita erumpere peccatum aut vim suam plene exserere aut vires etiam eas acquirere possit, quo nos captivet et in miseram servitutem redigat, et ex adverso imminuatur ita ac frangatur vis concupiscentiae et desideriorum, dum non permittitur tale dominium: ubi tamen intermittenda etiam non est veteris hominis ac desideriorum inde prorumpentium subactio, cohibitio et repressio.

Das ist die negative Seite der Heiligung. Daran schließt sich die positive Ermahnung: „sondern stellet euch selbst Gott zur Verfügung als aus den Todten lebendig und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit Gotte". V. 13 b. Die Christen sollen sich selbst Gott darstellen, zur Verfügung stellen als aus den Todten lebendig, *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας*. Dieser letztere Ausdruck sieht nicht auf *νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ* V. 11 zurück. Denn dort war davon die Rede, daß die Christen der Sünde, für die Sünde todt, von der Sünde los sind. Das *ἐκ νεκρῶν ζῆν* setzt dagegen einen Zustand des Todtseins in Sünde und durch Sünde voraus, wie er Eph. 2, 1 ff. beschrieben ist. Wir haben hier also an dasjenige Todtsein zu denken, das wir gewöhnlich den geistlichen Tod nennen. Was der Apostel vorher von der Herrschaft der Sünde, der die Christen steuern sollen, gesagt hat, legt diesen Gedanken nahe. Die jetzt Christen sind, standen vorher, da sie noch Heiden waren, unter der Herrschaft der Sünde und wandelten in allen Lüsten und Lastern, waren also geistlich todt. Und aus diesem Tod sind sie jetzt lebendig geworden und sollen sich nun als solche, sollen sich selbst Gott dargeben, mit Leib und Seele, mit Herz, Sinnen und Gedanken Gott befehlen. Das geschieht vor Allem in dem täglichen Gebet. Der Aorist *παραστήσατε* bezeichnet, was sie je und je thun sollen. Und zugleich sollen sie ihre Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit, und das ist hier die Lebensgerechtigkeit, Gott

zur Verfügung stellen. Hände, Füße, Augen, Ohren, Zunge &c. sollen im Dienst und Lobe Gottes fort und fort geschäftig sein. Und das thut ein Christ, wenn er sein Werk ausrichtet, das Gott ihm hienieden verordnet hat.

Man muß aber nun, wie schon bemerkt, um diese doppelte Ermahnung recht zu verstehen und zu verwerthen, den Zusammenhang derselben mit der vorhergehenden Erinnerung sich beständig gegenwärtig halten. Das rechte christliche Verhalten folgt von selbst aus dem Christenstand, aus dem, was die Christen bei ihrer Taufe erfahren haben und von ihrer Taufe her besitzen. Der Apostel schärft den Christen ein, und das sollen christliche Prediger ihren Christen sagen: Ihr seid der Sünde gestorben, seid der Sünde todt, Christus hat mit seinem Tod euch von der Sünde, auch von der Gewalt und Herrschaft der Sünde erlöst und ihr seid seiner Erlösung durch die Taufe theilhaftig geworden, die Macht der Sünde in euch ist gebrochen, euer alter Mensch ist gekreuzigt, das Band, das euch an die Sünde knüpfte, ist durchschnitten, ihr seid los, innerlich los, wirklich los von der Sünde, ihr braucht nicht mehr der Sünde zu dienen, nun, so dienet auch nicht mehr der Sünde, laßt die Sünde nicht wieder über euch herrschen und erweist es mit der That, daß ihr von der Sünde frei seid. Ihr seid mit Christo auferstanden, ihr seid in der Taufe des Auferstehungslebens Christi theilhaftig geworden, es ist da ein neues, geistliches, göttliches Leben in euch eingepflanzt worden, ihr steht wirklich in einem neuen Leben, nun, so bethätigt auch dieses neue Leben, gebraucht und übet die Kräfte, die in euch sind, und lebt und dienet Gott mit Leib und Seele. Durch derartige Ermahnung, die also motivirt ist, bestimmt ein christlicher Prediger thatsächlich seine Christen und setzt sie in den Stand und macht sie willig, dem nachzukommen, wozu er sie ermahnt. Es ist eine evangelische Ermahnung, die hier vorliegt, welche auf dem Evangelium basirt und an gläubige Christen gerichtet ist und bei den Christen auch immer ihre Wirkung thut.

Der Apostel greift V. 14 nochmals auf den factischen Besitz der Christen zurück, indem er denselben die Versicherung gibt, daß die Sünde nicht über sie Herr sein wird, sie nicht überwältigen kann und wird. Sie befinden sich eben in einem Stand der Sündenfreiheit, die Sünde hat ihre Herrschaft, ihre *κυριότης* verloren. Und das kommt daher, daß sie nicht unter dem Gesetz sind, welches nur fordert, aber keine Kraft gibt, die Forderung zu erfüllen, sondern unter der Gnade, welche sie befähigt, das Böse zu meiden und das zu thun,

was vor Gott recht und gut ist. Gratia non solum peccata diluit, sed ut non peccemus facit. Augustin.

Die Summa des ganzen Abschnitts 6, 1—14: **Der Apostel ermahnt die Christen, hinfort nicht mehr der Sünde zu dienen, sondern in Gerechtigkeit zu wandeln, indem er sie daran erinnert, daß sie in der Taufe mit Christo der Sünde gestorben und des neuen göttlichen Lebens Christi theilhaftig geworden sind.**

6, 15—23. Der Dienst der Gerechtigkeit.

V. 15—18. Wie nun? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade? Das sei ferne! Wisset ihr nicht, daß, wem ihr euch selbst als Knechte zum Gehorsam begebt, Knechte seid ihr dem, welchem ihr gehorcht, entweder der Sünde zum Tode, oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit? Dank aber sei Gott, daß ihr Knechte der Sünde waret, von Herzen aber gehorsam geworden seid der Gestalt der Lehre, in welche ihr übergeben seid; befreit aber von der Sünde, seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit.

Die zweite Hälfte des 6. Capitels, die auch einen Abschnitt für sich bildet, hebt ähnlich an, wie die erste. „Wie nun? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade?" V. 15. Folgt das aus dem vorher, V. 14, aufgestellten Satz? Gibt die Gnade, unser Gnadenstand uns Licenz zum Sündigen? Das sei ferne!

Daß dem nicht so ist, beweist der Apostel wiederum mit Berufung auf den Christenstand, den er jetzt unter einen andern Gesichtspunkt stellt. „Wisset ihr nicht, daß wem ihr euch selbst als Knechte zum Gehorsam begebt, Knechte seid ihr dem, welchem ihr gehorcht?" *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε;* V. 16 a. Es ist eine allgemein gültige, den Christen wohl bekannte Wahrheit, daß man dessen Knecht wird, dem man sich selbst zum Gehorsam begibt, darstellt. In dem ersten Satztheil ruht der Ton auf *ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς εἰς ὑπακοήν*, in dem zweiten auf *δοῦλοι*. Es hätte genügt, wenn der Apostel schrieb: *δοῦλοί ἐστε αὐτοῦ* oder *αὐτῷ*. Indem er statt dessen den Begriff des Gehorsams auch im zweiten Satztheil nochmals zum Ausdruck bringt und für *αὐτῷ ᾧ ὑπακούετε* einsetzt, will er den Gedanken recht stark hervorheben, daß der Gehorsam, und zwar der

freiwillige Gehorsam immer Knechtschaft nach sich zieht. Knechte seid ihr eben dessen, eben dem als Knechte angehörig, welchem ihr gehorcht, aus eigenem Ermessen gehorsam geworden seid. Erst hat der Mensch die Freiheit, sich einen Herrn zu wählen, dem er gehorchen will. Wenn er sich aber einmal diesem Herrn zum Dienst und Gehorsam begeben hat, dann hört diese Freiheit auf, dann kann er nicht mehr thun, was er will, sondern muß thun, was sein Herr von ihm haben will, und ist an diesen Herrn gebunden, kann nicht nach Belieben wieder von ihm loskommen. Den allgemeinen Satz wendet Paulus nach zwei Seiten an, in malam partem und in bonam partem: Knechte seid ihr „entweder der Sünde zum Tode, oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit“. Wenn Einer sich in den Dienst der Sünde begibt, in die Sünde willigt, dann kommt es bald dahin, daß er ein Knecht der Sünde ist. Er kann auf dem Weg der Sünde nicht Halt machen, wo er will, sondern muß Alles thun, was die Sünde ihm gebietet, auch Dinge, vor denen er erst zurückschreckte, und er ist an die Sünde gebunden und gefesselt, kann nicht selbst diese Bande und Fesseln wieder abstreifen. Das Ende aber dieses Wegs ist Tod und Verderben. Oder Knechte des Gehorsams zur Gerechtigkeit, *ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην*. Hier ist offenbar im Gegensatz zur Sünde, welche Ungehorsam ist, Gehorsam gegen Gott gemeint. Der Apostel gebraucht in diesem Zusammenhang den Ausdruck *ὑπακοή* in verschiedener Bedeutung. Das ist der andere Fall, daß Einer dem Gehorsam gehorsam wird. Das ist eine Art Paradoxon. Die Meinung ist, daß das der rechte Gehorsam ist, wenn Einer Gott gehorcht, dem eben jeder Mensch Gehorsam schuldet. Und wenn Einer sich nun selbst in den Gehorsam des Gehorsams, in den Gehorsam Gottes begibt, dann wird er ein Knecht des Gehorsams. Er thut dann in allen Stücken, was der Gehorsam gegen Gott von ihm verlangt, und verharrt in den Schranken des Gehorsams. Es kommt bei ihm zu einem festen, rechtschaffenen Wesen, er tritt in den Stand der Gerechtigkeit ein, die Gerechtigkeit wird sein Habitus. Selbstverständlich ist unter *δικαιοσύνη* die Lebensgerechtigkeit zu verstehen. Der Apostel sagt hier nichts von dem Ende des Weges des Gehorsams und der Gerechtigkeit. Erst V. 21—23 wird das doppelte Ende des doppelten Dienstes, Tod und Leben, ausdrücklich und selbstständig namhaft gemacht. Das *εἰς θάνατον* V. 16 ist nur Anticipation.

Der letztere von den beiden genannten Fällen hat bei den Christen statt. Der Apostel ruft seinen christlichen Lesern zu: Dank aber sei Gott, daß ihr von Herzen gehorsam geworden und Knechte der Ge-

rechtigkeit geworden seid. Denn das sind die zwei Hauptbegriffe in der Aussage V. 17 und 18. Die Christen haben an sich erfahren, daß freiwilliger Gehorsam in Knechtschaft umschlägt, doch eben nach der guten Seite hin, so daß sie Gott dafür Dank schulden. Freilich haben sie auch von der Knechtschaft der Sünde Erfahrung gemacht. Doch diese unselige Knechtschaft liegt für sie dahinten, wie sie mit Dank gegen Gott anerkennen müssen. Sie sind Knechte der Sünde gewesen, aber sind es jetzt nicht mehr. In dem Satz *ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας* ist das *ἦτε* betont. Und nun sind sie von Herzen gehorsam geworden. Das Object des Gehorsams ist hier so bestimmt: *εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.* Der Satz ist aufzulösen: *ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας τῷ τύπῳ τῆς διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε.* Die christlichen Leser sind der Gestalt der Lehre gehorsam geworden. *Τύπος διδαχῆς* ist die christliche Lehre, die evangelische Heilswahrheit in der Gestalt und Ausprägung, wie sie in der Predigt Pauli und überhaupt in der Predigt der Apostel vorlag. Und diese vom Geist Gottes selbst gewirkte und gebildete Form der Lehre ist die mustergültige Form für alle Zeiten. Gehorsam gegen die christliche Lehre und die rechte Gestalt der Lehre ist nichts Anderes, als Glaube. Der Glaube ist Gehorsam gegen das Evangelium und damit gegen Christum, gegen den Gott aller Gnade. Die Christen, mit denen Paulus hier handelt, sind von Herzen gehorsam, von Herzen gläubig geworden. Das war der Anfang ihres Christenthums. Dieser willige Glaubensgehorsam ist freilich eine Gabe Gottes, für die man Gott danken muß. Es heißt auch: *εἰς ὃν παρεδόθητε.* Die Christen sind in die christliche Lehre hineingegeben worden, natürlich von Gott. Gott hat ihre Herzen in die Gestalt der Lehre hineingefügt. Oder mit andern Worten: Gott hat den Glauben in ihnen gewirkt. Gleichwohl ist es ein freier, williger Gehorsam gewesen. Gott wirkt eben Glaubenswilligkeit. Und der willige Gehorsam hat dann Knechtschaft nach sich gezogen. Der Satz V. 18 *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* ist, wenn nicht grammatisch, doch logisch noch von dem *ὅτι* V. 17 abhängig, beschreibt weiter den Inhalt der Danksagung. Indem die, welche jetzt Christen sind, durch Gottes Gnade dem Evangelium gehorsam wurden, wurden sie damit frei, innerlich frei von der Sünde, von der Knechtschaft der Sünde, wurden sie damit unter die Gerechtigkeit geknechtet, Knechte der Gerechtigkeit. Gläubige Christen sind an die Gerechtigkeit gebunden und können nicht davon loskommen. Wer aus Gott geboren ist, kann nicht sündigen, in Sünden leben, 1 Joh. 3, 9. Die neue Geburt leidet das nicht. Und ob er sündigt, so leidet

es ihn nicht bei der Sünde, er muß von der Sünde alsbald wieder in das rechte Geleise, in den Dienst der Gerechtigkeit zurückkehren. Die Gerechtigkeit ist ihm zur Gewohnheit, gleichsam zur zweiten Natur geworden. Das ist eine selige Gebundenheit, die Knechtschaft der Gerechtigkeit ist wahre Freiheit. Aus dem Gesagten erhellt, wie wenig der Christenstand, der Gnadenstand Freiheit gibt, zu sündigen.

V. 19—23. Ich rede menschlich um der Schwachheit willen eures Fleisches. Wie ihr nämlich eure Glieder ergeben habt als dienstbar der Unreinigkeit und Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, also begebet jetzt eure Glieder als dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligung. Denn als ihr Knechte der Sünde waret, da waret ihr frei in Bezug auf die Gerechtigkeit; welche Frucht hattet ihr nun damals? Dinge, deren ihr euch jetzt schämet; denn das Ende davon ist der Tod. Nun ihr aber von der Sünde befreit, dagegen Gottes Knechte geworden seid, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, als das Ende aber das ewige Leben. Denn der Sünde Sold ist der Tod, dagegen die Gnadengabe Gottes das ewige Leben in Christo JEsu, unserm HErrn.

Der Apostel redet hier menschlich, recht ad hominem. V. 19a. Er hat sich im Vorhergehenden einer stark sinnlichen Ausdrucksweise bedient, indem er von Knechtschaft der Gerechtigkeit sagte, während sonst der Ausdruck *δουλεία*, Knechtschaft nur malo sensu gebraucht wird. Er hat das um der Fleischesschwachheit seiner Leser willen gethan, nicht nur um ihrer intellectuellen, sondern auch sittlichen Schwachheit willen. Denn die Heidenchristen waren durchweg, wie dies aus allen paulinischen Briefen hervorgeht, zu sittlichem Libertinismus geneigt, standen in Gefahr, die christliche Freiheit zu mißbrauchen. Vgl. z. B. Gal. 5, 13. Darum hat Paulus den Stand der christlichen Freiheit, der Freiheit von der Sünde, für die Gerechtigkeit, zugleich als einen Stand der Knechtschaft der Gerechtigkeit bezeichnet. Sofern die Christen noch das Fleisch an sich haben, sollen sie wissen, daß sie einen Herrn über sich haben, dem sie gehorchen müssen. Der Apostel setzt im Folgenden diese stark menschliche Redeweise fort. Das *γάρ* V. 19b ist explicativ zu fassen. Er läßt jetzt eine Ermahnung folgen, die sich aus der vorhergegangenen Beschreibung des Christenstandes von selbst ergibt. Wie in dem ersten Abschnitt des Capitels, 6, 1—14, so schließt er auch in diesem zweiten,

6, 15—23, an die Erinnerung eine ausdrückliche Ermahnung an, welche die im Eingang, V. 1. 2a und V. 15, hervorgekehrte Abweisung der Frage, ob wir Christen noch sündigen sollen und dürfen, näher erklärt und verstärkt.

Die Ermahnung lautet jetzt: *Ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.* „Wie ihr nämlich eure Glieder ergeben habt als dienstbar der Unreinigkeit und Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, so begebet jetzt eure Glieder als dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligung." Das will sagen: Ihr habt vordem, da ihr Heiden und Knechte der Sünde waret, eure Glieder der Sünde zur Verfügung gestellt, habt sie in den Dienst der Unreinigkeit und Ungesetzlichkeit ergeben, die Ungesetzlichkeit zu vollbringen, habt nur gethan, was vor Gott nicht recht war. Beides, *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία*, ist Bezeichnung der Sünde überhaupt. Die Sünde ist *ἀκαθαρσία*, Unreinigkeit, befleckt Leib und Seele, und ist *ἀνομία*, Ungesetzlichkeit, Gesetzwidrigkeit, indem sie das göttliche Recht und Gesetz verleugnet und verletzt. So war es vordem. Jetzt aber, da ihr Christen und Knechte der Gerechtigkeit geworden seid, begebet eure Glieder zum Dienst der Gerechtigkeit, zur Heiligung Leibes und der Seele. Die *δικαιοσύνη* ist das Widerspiel von der *ἀνομία*, der *ἁγιασμός* das Widerspiel von der *ἀκαθαρσία*. Die Christen sollen sich in ihrem Thun und Wandel als das erzeigen, was sie sind, als Knechte der Gerechtigkeit, die an die Gerechtigkeit gebunden sind, *δουλωθέντες τῇ δικαιοσύνῃ*.

Das mit *γάρ* angefügte Satzgefüge V. 20—23 dient, wie die vorhergehende Erinnerung, zur Bekräftigung und Begründung dieser Ermahnung. Der Apostel richtet an seine christlichen Leser die Frage: „Als ihr Knechte der Sünde waret, da waret ihr frei in Bezug auf die Gerechtigkeit; welche Frucht hattet ihr nun damals?" V. 20. 21a. Vordem waret ihr Knechte der Sünde und frei hinsichtlich der Gerechtigkeit, *ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ*, ganz frei und los von der Gerechtigkeit, hattet mit der Gerechtigkeit gar nichts zu schaffen, waret gänzlich unfähig und untüchtig, irgend etwas zu vollbringen, was vor Gott recht war. Und welche Frucht hattet ihr nun damals? Mit der Frucht, *καρπός*, ist hier, wie in ähnlichen Verbindungen, Werk und Wandel des Menschen gemeint, das Erzeugniß der Sinnesweise, der sittlichen Art und Beschaffenheit. Welches war also das Product der Sündenknechtschaft? Die Antwort lautet: *ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε*, V. 21b, solche Dinge, deren ihr euch jetzt schämt und schämen

müßt, greuliche Laster, schändliche Genüsse, deren ihr euch auch deshalb schämen müßt, weil sie schließlich nur Tod und Verderben einbringen, *τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.* „Nun ihr aber von der Sünde befreit, dagegen Gottes Knechte geworden seid, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, als das Ende aber das ewige Leben." V. 22. Nun ihr von der Knechtschaft der Sünde frei geworden und Knechte der Gerechtigkeit und damit Gottes Knechte geworden, eigentlich unter Gott geknechtet seid, *δουλωθέντες τῷ θεῷ,* so ist eure Frucht zur Heiligung ausgeschlagen. Das Erzeugniß der Gottesknechtschaft ist ein heiliger Wandel, sind gute Werke, die Gott angenehm und den Menschen nütze und heilsam sind. Das Ende aber der Heiligung, dieses Dienstes der Gerechtigkeit ist das ewige Leben. Der Apostel bestätigt das Gesagte mit einem Axiom, V. 23: *Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* „Denn der Sünde Sold ist der Tod, dagegen die Gnadengabe Gottes das ewige Leben in Christo JEsu, unserm HErrn." Der Sold, den die Sünde allen denen, die ihr in diesem Leben gehorsam waren und treu gedient haben, auszahlt, ist der Tod, Tod im Vollsinn des Worts, der leibliche Tod, der aber für die Sündendiener nur der Durchgang ist zum ewigen Tod. Daß dieser Satz sich gar wohl mit dem verträgt, was der Apostel Röm. 5, 12 ff. von der Genesis des Todes und der Todesherrschaft gelehrt hat, haben wir oben nachgewiesen. Der Tod ist Sold, verdienter Lohn der Sünde. Hingegen das ewige Leben eine freie, unverdiente Gabe, eine Gnadengabe Gottes, die uns armen Sündern durch Christum JEsum, unsern HErrn, vermittelt und erworben ist. Die Hölle ist immer verdient, der Himmel nie. Gleichwohl ist das ewige Leben, wenn auch ein *χάρισμα*, doch das Ende, *τέλος*, des Wegs der Heiligung. Die Heiligung ist nimmer causa regnandi, wohl aber via regni. Gott führt die Seinen, die er aus Gnaden gerecht und selig macht, auf eben diesem Weg, dem Weg der Heiligung, ihrem Ziel entgegen. Es liegt auf der Hand, wie das, was der Apostel in diesem Abschnitt, V. 20—23, ausführt, die vorhergehende Mahnung motivirt. Die unseligen Folgen der früheren Sündenknechtschaft müssen die Christen von der Sünde abschrecken, die seligen Folgen der jetzigen Knechtschaft der Gerechtigkeit zur Heiligung ermuntern.

Der Apostel hat in dem ganzen Abschnitt, V. 15—23, die Sündenknechtschaft als etwas betrachtet und hingestellt, was bei den Christen der Vergangenheit angehört, und die Letzteren daher auch zum Dank gegen Gott aufgefordert, daß sie von dieser Knechtschaft

befreit sind. Es liegt aber hierin für die Christen nicht nur eine Nöthigung, hinfort der Sünde nicht mehr zu dienen, sondern zugleich eine ernste Warnung. Christen sollen wissen und wohl bedenken, daß sie, wenn sie ihre christliche Freiheit mißbrauchen und wieder in die Sünde willigen, auch wieder Knechte der Sünde werden und in die vorigen Greuel der Heiden zurückfallen, daß sie auch, wenn sie wiederum der Sünde dienen, nichts Anderes zu erwarten haben, als Tod und Verdammniß. Gewiß, das ist auch eine kritische Frage, von der Tod und Leben, Seligkeit oder Verdammniß abhängt, ob ein Christ, nachdem er gerechtfertigt ist, in Sünden wandelt oder der Heiligung nachjagt.

Die Summa des Abschnitts 6, 15—23: **Der Apostel bekräftigt die vorige Ermahnung, hinfort nicht mehr der Sünde, sondern Gott und der Gerechtigkeit zu dienen, indem er die Christen daran erinnert, daß die Sündenknechtschaft für sie aufgehört hat und daß sie nun Knechte Gottes und der Gerechtigkeit geworden sind, und zugleich auf das letzte Ende des doppelten Dienstes hinweist, den Tod und das ewige Leben.**

Siebentes Capitel.

7, 1—6. Die Freiheit vom Gesetz.

Oder wisset ihr nicht, Brüder, denn als zu Solchen, die das Gesetz kennen, rede ich, daß das Gesetz über den Menschen Herr ist, so lange er lebt? Denn das verheirathete Weib ist an den lebenden Mann gebunden durch das Gesetz; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie los geworden von dem Gesetz des Mannes. So wird sie also, so lange der Mann lebt, eine Ehebrecherin heißen, wenn sie einem andern Mann zu eigen wird; wenn aber der Mann gestorben ist, ist sie frei von dem Gesetz, daß sie nicht eine Ehebrecherin sei, wenn sie einem andern Mann zu eigen wird. Demgemäß, meine Brüder, seid auch ihr dem Gesetz getödtet durch den Leib Christi, auf daß ihr einem Andern zu eigen werdet, dem, der von den Todten auferweckt ist, damit wir Frucht bringen Gotte. Denn da wir im Fleisch

waren, waren die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz rege wurden, in unsern Gliedern wirksam, Frucht zu bringen dem Tode. Nun aber sind wir los geworden vom Gesetz, indem wir abstarben dem, worin wir festgehalten wurden, so daß wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.

Mit den Worten 7, 1: „Oder wisset ihr nicht, denn als zu Solchen, die das Gesetz kennen, rede ich, daß das Gesetz über den Menschen Herr ist, so lange er lebt?“ beginnt offenbar ein neuer Redeabschnitt. Die bei Paulus beliebte Formel „Oder wisset ihr nicht“, *Ἢ ἀγνοεῖτε*, setzt immer, wie Godet richtig bemerkt, die Verneinung der dargelegten Wahrheit in Widerspruch mit einer unbestreitbaren Wahrheit. Wie die jetzt eingeführte unbestreitbare Thatsache dem vorher Gesagten zur Bestätigung dient, können wir erst recht beurtheilen, wenn wir zuvor den Inhalt dieses neuen Abschnitts, 7, 1—6, uns vergegenwärtigt haben. Der Apostel bringt hier eine Belehrung aus dem Gesetz. Er redet zu Solchen, die das Gesetz kennen, *γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ.* Er sagt nicht: ich rede zu denen unter euch, die das Gesetz kennen, das ist zu den Judenchristen. Dann hätte er schreiben müssen *τοῖς γινώσκουσι* rc. Auch sonst hat die Annahme, Paulus wende sich in diesem ganzen Abschnitt ausschließlich an den judenchristlichen Theil der römischen Gemeinde, keinerlei Halt im Text. Die Anrede *ἀδελφοί* gilt hier, wie sonst, allen christlichen Lesern des Briefs. Alle Christen, auch die Heidenchristen kannten und kennen das Gesetz, das offenbarte, mosaische Gesetz. Von Anfang an wurde in den christlichen Versammlungen auch das Alte Testament vorgelesen. Die apostolische Verkündigung knüpfte, wie die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel beweisen, durchweg an das Alte Testament an. Das Gesetz war je und je ein Stück der kirchlichen publica doctrina. So ist also den Christen insgemein, weil sie eben das Gesetz kennen, auch der Satz bekannt: *ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ.* Es ist reine Willkür, wenn Philippi das *ζῇ* in ethischer Bedeutung nimmt: „So lange der Mensch lebt, das ist, sein altes, natürliches Leben fortführt, ist er ein Knecht des Gesetzes; erst wenn er geistlich gestorben ist, ist er von der Herrschaft des Gesetzes frei.“ Das ist ein Gedanke, der erst in der zweiten Hälfte des Abschnitts, V. 4—6, hervortritt und in unserm Vers durch nichts indicirt ist. Es ist, wie die allermeisten Ausleger anerkennen, eine allgemeine Sentenz, ein Axiom, welches

dem ganzen Gesetz und allen einzelnen Gesetzesbestimmungen zu Grunde liegt, daß das Gesetz über den Menschen Herr ist, das ist Macht und Recht hat, dem Menschen zu sagen und zu gebieten, so lange er lebt. Die Herrschaft des Gesetzes erstreckt sich über die ganze Lebenszeit, aber nicht darüber hinaus. Die Forderungen des Gesetzes gelten dem Menschen, der im Fleisch lebt, und erlöschen mit dem Tode. Wenn der Mensch gestorben ist, kann von Gesetzeserfüllung und Gesetzesübertretung nicht mehr die Rede sein. Wenn der Mensch gestorben ist, dann wird ihm vergolten nach dem, wie er gehandelt hat bei Leibes Leben, dann ist das Gesetz für Gott, den Richter, Maaßstab des Gerichts und der Vergeltung. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der Apostel sich hier lediglich auf den Standpunkt des Gesetzes stellt und von der Wendung und Wandlung, die Christus gebracht hat, zunächst ganz absieht.

Den allgemeinen Satz, daß die Verbindlichkeit des Gesetzes erst durch den Tod des Menschen, durch den Tod aber auch wirklich gelöst wird, beweist und verdeutlicht Paulus V. 2. 3 durch ein Beispiel, die Gesetzesbestimmung über die Ehe. Die allegorische Fassung dieser Aussage von dem Weib und den zwei Männern, die sich bei alten Auslegern findet und neuerdings sonderlich von Philippi festgehalten wird, ist willkürlich, ohne allen Anhalt im Text. Erst von V. 4 ab folgt die allegorische Verwendung der in Rede stehenden Gesetzesbestimmung. Das mosaische Ehegesetz schließt folgende Bestimmungen in sich. Ein dem Mann untergebenes, das ist verheirathetes Weib, *ἡ ὕπανδρος γυνή*, ist durch das Gesetz an den lebenden Mann, das ist, an den Mann, so lange er lebt, gebunden. Wenn aber der Mann gestorben ist, so ist sie losgekommen von dem Gesetz des Mannes, *ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*, das ist von dem Gesetz, das den Mann betrifft, daß sie dieses Mannes und keines andern Weib sein soll. Es heißt von dem Weibe: *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*. Der Ausdruck *κατήργηται* paßt eigentlich nur auf das Gesetz. Das Gesetz, das den Mann, die Ehe betrifft, ist für das Weib abgethan, außer Kraft und Geltung gesetzt, sobald der Mann gestorben ist. Und es ist nur eine prägnante Redeweise, daß von dem Weibe gesagt wird, daß sie hinsichtlich jenes Gesetzes abgethan ist. Die Meinung ist, daß sie durch den Tod des Mannes jener Gesetzesbestimmung, der Gebundenheit an den Mann quitt und ledig geworden ist. Aus der genannten doppelten Bestimmung folgt (*Ἄρα οὖν* V. 3), und diese Folge macht die Sache um so deutlicher, daß das Weib, wenn sie bei Lebzeiten des Mannes, *ζῶντος τοῦ ἀνδρός*, einem andern Mann zu eigen wird,

ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ, eine Ehebrecherin heißt, χρηματίσει, dagegen, wenn der Mann gestorben ist, frei ist von dem Gesetz, das sie an den Mann gebunden hatte, daß sie nun nicht mehr eine Ehebrecherin ist, wenn sie einem andern Mann zu eigen wird. Das Verbum χρηματίζειν bedeutet eigentlich „Staatsgeschäfte treiben", dann „einen Amtstitel haben" und in der späteren Gräcität kurzweg so viel wie „wofür gelten", „heißen". Der Infinitivsatz τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα, γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ gibt, wie alle solche Infinitivsätze, nicht die Folge, sondern den Zweck an: „damit sie nicht Ehebrecherin sei". Das ist der in der göttlichen Gesetzesordnung liegende Zweck ihrer Freiheit vom Gesetz, daß sie jetzt, nach dem Tode ihres Mannes sich wieder verheirathen kann, ohne des Ehebruchs schuldig zu werden. In dem angeführten Beispiel sind nun zwar der Gestorbene und die durch den Todesfall vom Gesetz befreite Person verschiedene Personen. Der Mann stirbt, und so wird das Weib frei vom Gesetz. Doch es ist hierbei als selbstverständlich vorausgesetzt, daß zunächst der Mann, wenn er stirbt, von dem Gesetz, das die Ehe betrifft, frei und los wird. Nun aber bezieht sich das Ehegesetz gerade auf das Verhältniß des Mannes zum Weib und des Weibes zum Mann. „Mann und Frau bildeten hier in ihrer Zusammengehörigkeit den einheitlichen Gegenstand einer Gesetzesbestimmung, vermöge deren die Frau dieses und keines andern Mannes Weib sein sollte, so lange, aber auch nur so lange er lebte." Hofmann. Es handelt sich hier um gegenseitige Verpflichtung, und wenn eine solche gegenseitige Verpflichtung für den einen Theil Kraft und Geltung verliert, so ist auch der andere Theil derselben enthoben. Weil in dem vorliegenden Fall die Thatsache, daß der Tod alle Verbindlichkeiten des Gesetzes löst, an einer noch lebenden Person recht concret vor Augen tritt, darum hat der Apostel wohl gerade dieses Exempel gewählt. Und außerdem hat er bei dieser Wahl gewiß auch schon die allegorische Anwendung im Auge gehabt, die er jetzt, V. 4—6, folgen läßt.

Worauf der Apostel mit seiner Belehrung aus dem Gesetz und über das Gesetz V. 1—3 hinaus will, zeigt V. 4: „Demgemäß, meine Brüder, seid auch ihr dem Gesetz getödtet durch den Leib Christi, daß ihr einem Andern zu eigen werdet, dem, der von den Todten auferweckt ist, damit wir Frucht bringen Gotte." Der kurze Sinn dieser Worte ist, daß wir durch Christi Tod vom Gesetz losgekommen sind und nun Christo zugehören. Das ist eine Wahrheit, die über das Gesetz hinausgeht, die erst durch das Evangelium bekannt geworden ist, die zum Evangelium gehört. So ist also diese Aussage keine

Folgerung aus der vorhergehenden Ausführung V. 1—3. Denn das Gesetz sagt eben nichts von Christo, aus der Lehre des Gesetzes kann man auch nichts über Christum und seine Erlösung erschließen. Daraus, daß das Gesetz in seinen einzelnen Geboten dem Menschen nur so lange etwas zu sagen hat, als er lebt, daß das Weib nur, so lange der Mann lebt, durch das Gesetz an den Mann gebunden ist, folgt doch wahrlich nicht, daß die Christen jetzt durch Christum überhaupt und ganz und gar dem Gesetz entnommen sind. Aber das *ὥστε*, mit welchem die Aussage V. 4 eingeleitet ist, ist auch ursprünglich keine Folgerungspartikel. *Ὥστε* ist aus *ὡς* und *τε* zusammengesetzt und heißt ursprünglich und durchweg in der älteren Profangräcität „wie", „gleichwie", daraus hat sich dann erst die Consecutivbedeutung „folglich", „so daß" entwickelt, sofern das, was aus einer Prämisse folgt, mit dieser Prämisse Aehnlichkeit hat. Und so wird damit an unserm Ort nur „die Uebereinstimmigkeit" angezeigt, „mit welcher sich das Folgende an das Vorherige anschließt". (Hofmann.) Wir übersetzen es am besten mit „demgemäß", „dementsprechend", oder, wie Hofmann, mit „und so". Luther hat mit seiner Uebersetzung: „Also auch, meine Brüder" 2c. ganz das Richtige getroffen. Es besteht zwischen dem V. 1—3 und dem V. 4 Gesagten eine Aehnlichkeit, und das Letztere wird durch das Erstere illustrirt. Dem allgemeinen Satz, V. 1, daß der Tod für jeden Menschen die Verbindlichkeit des Gesetzes löst, entspricht die Thatsache, daß ein Tod eingetreten ist, Christi Tod, und daß dieser Tod alle Verbindlichkeit des Gesetzes und das ganze Gesetz aufgehoben hat. Und dem angeführten Beispiel von dem Weib und den zwei Männern entspricht die Thatsache, daß die, welche jetzt Christen sind, erst dem Gesetz angehörten, als ihrem Ehegemahl, an das Gesetz gebunden waren, nun aber durch einen Tod, der eingetreten ist, Christi Tod, vom Gesetz losgekommen sind und einem Andern als ihrem Ehegemahl angehören, Christo, dem Auferstandenen. Das ist das tertium comparationis. Dabei muß man stehen bleiben und darf im Uebrigen das Bild nicht pressen. Wir besehen nun näher die einzelnen Bestandtheile der vorliegenden Aussage. *Ὥστε καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* „Dementsprechend seid auch ihr dem Gesetz getödtet durch den Leib Christi." Das gibt der Apostel den Christen zu bedenken. Die Christen sind, wie das Weib dem Mann, dem Gesetz getödtet und also für das Gesetz todt, und zwar durch den Leib Christi, der am Kreuz getödtet ist. Christus ist getödtet nach dem Fleisch und hat mit seinem gewaltsamen, blutigen Tod dem Gesetz den letzten

Tribut bezahlt und damit das Gesetz aufgehoben, außer Kraft und Wirksamkeit gesetzt, das Gesetz sowohl in seinen Forderungen, als in seinen Drohungen. Vgl. Eph. 2, 15: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*. Christus hat uns durch seinen Tod zunächst vom Fluch des Gesetzes, dann aber auch von der Herrschaft und Gewalt des Gesetzes erlöst. Und nun sind wir Christen durch Taufe und Glaube, wie der Apostel vorher in Erinnerung gebracht hat, des Todes Christi, der Frucht seines Todes, seiner Erlösung theilhaftig geworden und also los, frei und ledig vom Gesetz, gerade auch von der Herrschaft, Verbindlichkeit, vom Bann und Zwang des Gesetzes. Denn um die *κυριότης* des Gesetzes handelt es sich in diesem Zusammenhang. Das Gesetz ist nicht mehr Herr über uns, hat uns nichts mehr zu sagen. Das vorige Verhältniß zum Gesetz, daß wir dem Gesetz untergeben waren, wie das Weib dem Mann, ist gelöst, ganz und für immer gelöst. Wir sind dem Gesetz getödtet, für das Gesetz todt, haben mit dem Gesetz nichts mehr zu schaffen, und das Gesetz nichts mehr mit uns. Was Paulus hier schreibt, gilt von allen Christen. Wenn er auch die Judenchristen, die vorher unter dem Gesetz gelebt hatten, zunächst im Sinn hat, so will er doch die Heidenchristen hier nicht ausgeschlossen haben. Das Gesetz, und eben das offenbarte, mosaische Gesetz, ist, soweit es Moralgesetz ist, allen Menschen vermeint und stellt an alle Menschen, vor die es kommt, die Forderung, daß sie sich ihm unterwerfen. Die Heidenchristen sind nicht, weil sie Heiden sind, sondern weil sie Christen sind, allein durch Christum los und frei vom Gesetz. Dem Gesetz seid ihr getödtet, „auf daß ihr einem Andern zu eigen werdet, dem, der von den Todten auferweckt ist“, *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι*. So fährt der Apostel fort. Die Christen sind durch Taufe und Glaube Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, verbunden, sind an den Christus, der von den Todten auferstanden ist und ewig lebt, gebunden, wie das Weib an den Mann. Der auferstandene, lebendige Christus ist nunmehr, nachdem das Gesetz durch Christi Tod abgethan ist, unser Ehegemahl und Eheherr, er allein hat Macht und Recht, uns zu sagen. Und mit diesem unserm Verhältniß zu Christo ist es darauf abgesehen, wie dies auch jetzt der Fall ist, daß wir Gott Frucht bringen, *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*. Die Frucht guter Werke ist gemeint, die Gott zu Lieb und Ehren geschehen. Es liegt hier, wie überall, wo die guten Werke der Gläubigen Früchte genannt werden, das Bild von der Ackerfrucht oder Baumfrucht zu Grunde. Das *καρποφορεῖν* auf die Ehefrucht,

καρπὸν κοιλίας deuten, heißt das Bild von der Ehe ungehörig pressen. Solcher Personwechsel, wie er in diesem Vers uns entgegentritt, *ἐθανατώθητε — ὑμᾶς — καρποφορήσωμεν*, findet sich häufig bei Paulus. Zu dem Inhalt der vorliegenden Aussage paßt übrigens sehr wohl die Anrede *ἀδελφοί μου*. Der Apostel, welcher Gal. 2, 19 von sich selbst bekennt und rühmt: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, auf daß ich Gott lebe, ich bin mit Christo gekreuzigt“, fühlt sich den Christen aus Juden und Heiden, die gleicherweise dem Gesetz entronnen sind und allein Christo und Gott angehören, als seinen lieben Brüdern, seinen Geistesverwandten nahe zugethan.

„Denn da wir im Fleische waren, waren die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz rege wurden, in unsern Gliedern wirksam, Frucht zu bringen dem Tode. Nun aber sind wir los geworden vom Gesetz, indem wir abstarben dem, worin wir festgehalten wurden, so daß wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.“ V. 5. 6. Dieser Doppelsatz schließt sich offenbar an die unmittelbar vorhergegangene Zweckbestimmung *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ* an. Denn auch V. 5 findet sich der Ausdruck *καρποφορεῖν* und mit dem „Dienst im neuen Wesen des Geistes“ ist ja auch nichts Anderes, als die Frucht guter Werke gemeint. So dient die mit *γάρ* eingeleitete Aussage V. 5. 6 dem Satz, daß wir jetzt Gott Frucht bringen, nicht sowohl zum Beweis, als zur Erläuterung. Mit den Worten *Ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί* erinnert der Apostel die Christen zunächst an ihren vorchristlichen Stand. Ehe sie Christen wurden, waren sie im Fleisch, da war ihr ganzes Sein in der alten verderbten Natur beschlossen und gefangen. Paulus schließt sich hier mit allen Christen aus Juden und Heiden zusammen, die zuvor nach dem Fleisch gewandelt und der Sünde gedient hatten, und sieht von der Thatsache ab, daß es auch Judenchristen gab, die vor ihrer Taufe gläubige Israeliten gewesen und durch den Glauben an die Verheißung neu geboren waren. Indeß ist das Sein im Fleisch der Zustand, in den jeder Mensch hineingeboren wird. Daß wir im Fleische waren, brachte mit sich, daß die Leidenschaften der Sünden in unsern Gliedern wirksam waren. Der Ausdruck *παθήματα* bezeichnet genau das, was wir Leidenschaften nennen. *Πάθημα* wird von den Affecten und Stimmungen des menschlichen Herzens gebraucht und ist an sich vox media, doch in der späteren Gräcität sind unter den *παθήματα* immer „die verwerflichen Affecte und Triebe zu verstehen, unter deren Herrschaft sich der Mensch leidentlich verhält“. (Cremer.) Und das ist der Sinn des Worts an unserer Stelle und an der

zweiten Stelle des Neuen Testaments, wo es noch vorkommt, Gal. 5, 24: *Οἱ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ἐπιθυμίαις.* „Die Christo angehören, kreuzigen ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden." Vgl. *πάθη ἀτιμίας* Röm. 1, 26. *Τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* sind die Leidenschaften, die in Sünden, Thatsünden sich auswirken. Diese Leidenschaften waren wirksam, *ἐνηργεῖτο,* in unsern Gliedern, indem die Glieder des Leibes die bösen Triebe und Affecte zur Ausführung brachten. Der Nachdruck liegt aber nun auf der Näherbestimmung von *παθήματα,* auf *τὰ διὰ τοῦ νόμου.* Denn Paulus hebt in diesem ganzen Zusammenhang hervor, was das für eine Wohlthat ist, daß wir vom Gesetz befreit sind. Die Leidenschaften waren durch das Gesetz vermittelt, wurden durch das Gesetz aufgeregt. Das führt der Apostel im nächsten Abschnitt näher aus. Das Gesetz befördert also in dem fleischlichen Menschen nur die Sünde. Es ist hier noch wohl zu beachten, was Weiß anmerkt: „Durch diese Näherbestimmung wird also angedeutet, daß die dem Leben im Fleisch als solchem characteristischen *παθήματα,* wie sie im vorchristlichen Zustande überall wirksam waren, auch durch das Leben unter dem Gesetz nicht beseitigt, sondern nur befördert werden konnten, keinesweges aber, daß sie auch bei den Heidenchristen, die thatsächlich noch nicht unter dem Gesetz gestanden hatten, durch dieses erregt waren. Eben darum schreibt ja Paulus nicht einfach *διὰ τοῦ νόμου,* sondern bezeichnet nur die *παθήματα* als solche, welche die Eigenschaft haben, durch das Gesetz nur immer erregt zu werden." Man muß nur noch hinzunehmen, daß in der Zeit vor Christo vielen Heiden das Gesetz Mosis bekannt geworden war, wie es denn jetzt in der ganzen Welt bekannt ist, und diese Heiden machten dann mit dem Gesetz ganz dieselbe Erfahrung, wie die Juden. Und schließlich gilt auch, wie Philippi bemerkt, von dem Gewissensgesetz, „welches die Heiden als Surrogat des mosaischen Nomos besaßen", dieser „Ausstrahlung des göttlichen, geoffenbarten Gesetzes", daß es die Lüste des Fleisches aufregte. Worauf die Leidenschaften der Sünden im letzten Grunde abzielten, besagt der Zusatz *εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ,* daß wir dem Tode Frucht bringen sollten. Das *εἰς* zeigt auch hier nicht die Folge, sondern, wie immer, nur den Zweck an. Das war die Richtung, gleichsam die Tendenz der Leidenschaften, sich durch die Glieder des Leibes in Thatsünden auszuwirken und so böse, üble Früchte, schändliche Werke, hervorzubringen, die schließlich Tod und Verderben wirken. Vgl. 6, 21. 23. Denselben Prozeß des Bösen beschreibt der Apostel Jakobus 1, 15: „Wenn die Lust empfangen

hat, gebieret sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod." Und indem nun das Gesetz die bösen Lüste aufregt, hilft es dem Menschen auch zum Tode.

Der Rückblick in die Vergangenheit soll nur die Gegenwart der Christen in desto helleres Licht stellen. „Nun aber", so heißt es V. 6 weiter, jetzt aber ist eine Wandlung eingetreten, eben da wir Christen wurden, nun aber „sind wir los geworden von dem Gesetz", *κατηργήθημεν*, sind des Gesetzes, das nur der Sünde und dem Tode Vorschub leistete, quitt und ledig geworden. Der Apostel wiederholt emphatisch, nur mit andern Worten, was er schon vorher, V. 4 a, gesagt hatte, und fügt hier die Näherbestimmung hinzu: *ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα*. Hinter *ἀποθανόντες* — denn das ist die beglaubigtere und allein in den Zusammenhang passende Lesart, nicht *ἀποθανόντος* — ist *τούτῳ* oder *ἐκείνῳ* zu ergänzen. Wir haben also zu übersetzen: „indem wir abstarben dem, worin wir festgehalten wurden". Das, worin wir als in einem Gefängniß festgehalten wurden, ist nach dem Zusammenhang das Fleisch. Denn von dem Fleisch war V. 5 gesagt, daß unser ganzes Sein darin beschlossen war. Das Sein im Fleisch brachte es mit sich, daß das Gesetz die Leidenschaften rege machte und uns also unter die Sünde zwang und knechtete. Und indem wir nun dem Fleisch abgestorben sind, sind wir auch von dem Gesetz, von der leidigen Herrschaft des Gesetzes losgekommen. Indem wir dem sündigen Fleisch, der Sünde gestorben sind, sind wir dem Gesetz getödtet. „Ein aus dem Zwang und Bann der angeborenen Natur befreiendes Sterben ist es gewesen, worin sich die Loslösung vom Gesetz vollzog." So deuten Schott, Hofmann, Weiß, Luthardt, nach unserer Meinung vollkommen richtig, den Participialsatz. Wenn man, wie die meisten Ausleger, unter dem, worin wir festgehalten wurden, das Gesetz versteht, so ergibt sich eine reine Tautologie, denn von dem Gesetz loskommen und dem Gesetz sterben, ist ja ganz dasselbe, und der Parallelismus mit V. 5, wo die Gesetzestyrannei mit dem Sein im Fleisch verknüpft war, geht verloren. Den Ton aber hat V. 6 der Folgesatz, *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*. Denn derselbe characterisirt im Gegensatz zu dem vorigen Stand unter der Sünde und dem Gesetz den jetzigen Stand der Christen, der aus der Befreiung von Fleisch und Gesetz resultirt, beschreibt die Gegenwart, das Fruchtbringen der Christen. Da wir vom Fleisch und Gesetz losgekommen sind, so dienen wir jetzt, selbstverständlich Gotte, in Neuheit des Geistes. Das *ἐν καινότητι πνεύματος* gibt die „Thätigkeitssphäre des *δουλεύειν*"

an. *Καινότης* ist hier concret gemeint, bezeichnet den neuen Stand und Zustand, in dem sich der Christ befindet, das neue Wesen und Leben, in dem er webt und sich bewegt. Dies ist das „neue Wesen des Geistes". Dieses neue Wesen und Leben ist vom Geist Gottes erzeugt und wird vom Geist Gottes, der in den Christen ist, normirt und beherrscht. Oder, was dasselbe ist, indem wir die Aussage V. 4 b hinzunehmen: Der auferweckte, lebendige Christus ist es, der durch den Heiligen Geist in den Christen, die seines Auferstehungslebens theilhaftig geworden sind, wirkt, alles Gute wirkt, herrliche Früchte hervorbringt. Und diese Frucht des Geistes ist eben der rechte, Gott wohlgefällige Gottesdienst. Dieses Dienen, dieser Gottesdienst schließt gänzlich das andere Dienen aus, das *δουλεύειν ἐν παλαιότητι γράμματος*, „und nicht im alten Wesen des Buchstabens". Was von den Christen negirt wird, ist, daß sie dienen im alten, sündigen Wesen, das nur dem äußerlichen Buchstaben des Gesetzes unterstellt ist, in welchem der Mensch nur die starre Forderung des Gesetzes vor sich und über sich hat, die keine Kraft zum Guten gibt, vielmehr nur die sündlichen Lüste rege macht. Was der Apostel hier vom Wesen des Christenstandes schreibt, das ist auch wirklich der Habitus des Christen, welcher durch die täglichen Schwachheitssünden, die in der täglichen Reue und Buße abgethan werden, nicht aufgehoben wird. Weiß bemerkt noch zu dem Ausdruck *γράμμα*: „Daß *γράμμα* das Mosaische Gesetz und nur dieses bezeichnet, ist unzweifelhaft, wie aber daraus folgen soll, daß Paulus sich mit den Judenchristen zusammenfaßt, ist doch hier erst recht nicht zu begreifen. Er sagt ja gar nicht, daß die *παλαιότης γράμματος* ihr gemeinsamer, früherer Zustand gewesen sei, sondern nur, daß ihre gemeinsame Befreiung vom Gesetz verhütet habe, daß für sie alle nur wieder die *παλαιότης γράμματος*, das heißt, diejenige Form des alten, sündhaften Lebens zu Stande komme, die er in seiner gesetzlichen Zeit kennen gelernt hat und die bei ihnen allen eintreten würde, wenn sie unter das Gesetz gestellt würden, was ohne jenes *κατηργήθημεν* unabwendbar geschehen müßte."

Wir Christen sind also, weil durch Christum erlöst und durch Glaube und Taufe seiner Erlösung theilhaftig geworden, auch los und frei vom Gesetz, nicht nur vom Fluch des Gesetzes, sondern auch von der Herrschaft und Verbindlichkeit des Gesetzes. Das Gesetz, eben das offenbarte, geschriebene Gesetz, ist nicht mehr unser *κύριος*, hat uns nichts mehr zu sagen, wir sind nicht mehr an das Gesetz gebunden. Vos christiani estis mortificati legi, hoc est lex est

vobis mortua, vel quae non amplius vobis dominatur, urget et cogit vos . . . neque estis ei nunc obligati. Körner. Das bezeugt der Apostel in dem Abschnitt Röm. 7, 1—6 so apodictisch, wie möglich. Und wir sollen uns wohl hüten, daß wir diese theure evangelische Wahrheit ja nicht verclausuliren oder einschränken. Allerdings sind wir Christen nicht herrenlos, sind nicht souverain, unser eigener Wille ist für uns nicht suprema lex. Wir sind frei, aber frei in Gott. Wir leben Gott, wir dienen Gott, wir bringen Gott Frucht. Wir stehen unter Gott und sind als Creaturen Gottes, auch als neue Creaturen an den unwandelbaren Willen Gottes gebunden. Doch wenn wir nun daran gehen, Gottes Willen zu erfüllen, so ist für uns nicht die oberste Frage: Was fordert das Gesetz von mir? sondern: Was ist Christo, meinem HErrn und Heiland und Bräutigam, wohlgefällig? Was ist meinem Gott, dem Gott, der mir durch Christum versöhnt ist, gefällig? Wie und womit kann ich meinem lieben himmlischen Vater am besten dienen? Und diese Frage beantwortet sich uns gleichsam von selbst. Der Heilige Geist, der in uns ist, der Geist Christi, der Geist Gottes lehrt uns thun nach Gottes Wohlgefallen und führt uns auf ebener Bahn, schafft in uns Wollen und Vollbringen des Guten. Diese guten Werke, die der Heilige Geist aus den Gläubigen hervortreibt, decken sich freilich mit den Werken, von denen das Gesetz sagt. Der Sinn und Wille des Geistes Gottes, der uns innerlich lehrt, treibt, führt und regiert, deckt sich mit dem unwandelbaren Willen Gottes, der auch im Gesetz Gottes einen Ausdruck gefunden hat. Aber die Werke der Gläubigen sind darum keineswegs Werke des Gesetzes, sondern Frucht des Geistes. Ein Christ reflectirt bei seinem Thun und Lassen nicht also: Ich will mir jetzt alle Mühe geben, allen den strengen Forderungen des Gesetzes so pünktlich und peinlich, wie möglich, nachzukommen, sondern ohne viel Reflexion, frei, von selbst fließen alle die guten Werke aus seinem Innern hervor, aus Kraft und Trieb des Heiligen Geistes. Diese Lehre von der christlichen Freiheit als Freiheit vom Gesetz macht uns nicht zu Antinomisten, widerspricht nicht dem, was die Concordienformel im 6. Artikel de tertio usu legis einschärft. Das Gesetz, „das geschriebene Gesetz", ist und bleibt „eine gewisse Regel und Richtschnur eines gottseligen Lebens und Wandels", gerade für gläubige, wiedergeborene Christen, und nur für sie; denn unbekehrte Menschen können ja gar nicht nach dieser Regel wandeln, denen muß das Gesetz zunächst als Spiegel dienen, aus dem sie ihre Sünde erkennen. Doch hier muß man nun sorgfältig distinguiren. Die gläubigen Christen

bedürfen darum und insoweit noch der Regel des Gesetzes, weil und sofern sie noch das sündige Fleisch an sich tragen, nicht, sofern sie Christen und wiedergeboren sind. Das führt unser Bekenntniß des Näheren aus. „Wenn die gläubigen und auserwählten Kinder Gottes durch den einwohnenden Geist in diesem Leben vollkömmlich verneuert würden, also daß sie in ihrer Natur und allen derselben Kräften ganz und gar der Sünden ledig wären, bedürften sie keines Gesetzes, und also auch keines Treibers, sondern sie thäten von sich selbst und ganz freiwillig ohne alle Lehre, Vermahnung, Anhalten oder Treiben des Gesetzes, was sie nach Gottes Willen zu thun schuldig sein; gleichwie die Sonne, der Mond und das ganze himmlische Gestirn seinen ordentlichen Lauf, ohne Anhalten, Treiben, Zwang oder Nöthigung, für sich selbst, unverhindert hat, nach der Ordnung Gottes, die ihnen Gott einmal gegeben hat, ja, wie die lieben Engel einen ganz freiwilligen Gehorsam leisten." Weil aber „den rechtgläubigen, auserwählten und wiedergeborenen Kindern Gottes" „in diesem Leben noch immer der alte Adam anhanget", so „bedürfen sie des Gesetzes täglicher Lehre und Vermahnung, Warnung und Drohung". Wegen „ihrer bösen Gelüste" und weil sie zum Guten noch so unlustig und verdrossen sind, haben sie noch Warnung und Drohung des Gesetzes, den Stachel des Treibers vonnöthen. Und weil sie noch mit viel Irrthum und Thorheit behaftet sind, das ist ein Stück des sündigen Fleisches, weil sie so leicht „Gott nach eigenen Gedanken dienen", „auf eigene Andacht und Heiligkeit fallen", so bedürfen sie auch noch der täglichen Lehre des Gesetzes, daß sie aus den zehn Geboten lernen, welches die rechten, Gott gefälligen Werke sind. Hingegen sofern der Mensch durch den Geist Gottes neu geboren ist, ist er von Gott gelehrt und „thut Alles aus freiem, lustigem Geist, und solches heißen nicht eigentlich Werke des Gesetzes, sondern Werke und Früchte des Geistes, oder, wie es St. Paulus nennt, das Gesetz des Gemüths und Gesetz Christi. Denn solche Leute sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade, wie St. Paulus sagt Röm. 7. 8".

Indem wir schließlich die zwei Abschnitte 6, 13—23 und 7, 1—6 kurz mit einander vergleichen, um zu verstehen, wie beide zusammenhängen, so gewahren wir eine auffallende Aehnlichkeit. In dem ersteren zeigt der Apostel den Christen, daß sie von der Sünde, von der Sündenknechtschaft befreit sind, in dem letzteren, daß sie vom Gesetz, von der Herrschaft des Gesetzes losgekommen sind; im ersteren, daß sie nun unter Gott geknechtet sind, im letzteren, daß sie an Christum als ihren Ehegemahl gebunden sind. In beiden weist er auf

den Tod als das Ende des Sündendienstes hin. Und indem er 7, 1—6 zugleich hervorhebt, daß das Gesetz die Sünde beförderte, sowie daß wir, indem wir dem sündigen Fleisch starben, vom Gesetz los geworden sind, also den Zusammenhang zwischen Sünde und Gesetz, zwischen Sündenfreiheit und Gesetzesfreiheit aufzeigt, so dient diese letztere Ausführung zur Bestätigung der vorhergehenden 6, 13—23, und begründet sammt der letzteren die Ermahnung 6, 19, der Gerechtigkeit zu dienen. Mit Recht hat man auch darauf aufmerksam gemacht, daß hier der kurze Satz 6, 14. 15, daß die Christen nicht unter dem Gesetz sind, näher erklärt und ausgeführt wird. Wir können demnach diesen ersten Abschnitt des 7. Capitels in den Satz zusammenfassen:

Der Apostel erinnert die Christen, um seine vorherige Ermahnung weiter zu begründen, daran, daß sie durch Christi Tod vom Gesetz losgekommen sind und nun Christo, dem Auferstandenen, zugehören und von seinem Geist regiert werden.

7, 7—12. Zweck und Wirkung des Gesetzes.

Was sollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber ich erkannte die Sünde nicht außer durch das Gesetz; denn ich wüßte ja nichts von der Lust, wenn das Gesetz nicht sagte: Laß dich nicht gelüsten! Indem aber die Sünde Anlaß nahm am Gebot, wirkte sie in mir jedwede Lust; denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt, ich aber lebte einst ohne das Gesetz, als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf. Ich aber starb, und es befand sich, daß das Gebot, das zum Leben ist, eben dies mir zum Tod gereichte. Denn indem die Sünde Anlaß nahm am Gebot, hat sie mich betrogen und durch dasselbe getödtet. So ist nun das Gesetz heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut.

Der Apostel hatte im Vorherigen den Christen ein Doppeltes bezeugt, einmal, daß sie, eben da sie Christen wurden, von der Sünde losgekommen sind, und dann, daß sie vom Gesetz losgekommen sind, hatte also Befreiung von Sündenknechtschaft und Befreiung von der Gesetzesknechtschaft einander gleichgestellt. Daraus schien zu folgen: Wie nun? Ist das Gesetz Sünde? *Ὁ νόμος ἁμαρτία;* V. 7a. Die Meinung dieser Frage ist nicht, ob das Gesetz mit der Sünde identisch sei, wie z. B. Hofmann und Luthardt wollen. Das wäre ja ein

schlechterdings widersinniger Satz, der auch damit nicht erklärt oder entschuldigt wird, daß man sagt, der Fragende wolle dem Apostel vorhalten, daß seine vorhergehende Ausführung auf Widersinn hinauslaufe. Die Worte *Ὁ νόμος ἁμαρτία;* bedeuten auch nicht, ob das Gesetz Urheber der Sünde sei, sondern nur, ob das Gesetz sündig, „an sich etwas Schlechtes und folglich etwas Schädliches sei" (Godet), und das wäre dann der Fall, wenn das Gesetz etwas Sündiges, Schlechtes vom Menschen forderte. Die Fassung von *ἁμαρτία* im Sinn von *ἁμαρτωλός*, abstractum pro concreto, wird auch durch den Gegensatz *ὁ νόμος ἅγιος* V. 12 bestätigt. Der Apostel weist jene Folgerung mit *Μὴ γένοιτο·* energisch zurück. Wenn er aber dann mit *ἀλλά* fortfährt, so leitet er damit keinen Gegensatz ein, sondern eine Aussage, welche die Verneinung, daß das Gesetz Sünde sei, einschränkt. Wir übersetzen mit Luther, Fritzsche, De Wette, Weiß, Godet, Luthardt das *ἀλλά* mit „aber", „aber doch". Die Meinung ist: Das Gesetz ist nicht Sünde, nicht an sich bös und sündig, wohl aber hat es etwas mit der Sünde zu schaffen, wohl aber steht es in gewisser Beziehung zur Sünde. Und es ist jetzt die Absicht des Apostels, das wirkliche Verhältniß des Gesetzes zur Sünde genau zu bestimmen.

Und das Erste, was er nun hierüber aussagt, ist: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν: Οὐκ ἐπιθυμήσεις.* Er redet hier, wie im Folgenden, mit „Ich", aber was er von sich selber aussagt, ist eine allgemeine Wahrheit, gilt für jeden Menschen, der mit dem Gesetz in Berührung kommt. Paulus wählt hier diese Form der Belehrung, daß er, was er über die Wirkung des Gesetzes lehren will, an seinem Exempel, an seiner eigenen Erfahrung veranschaulicht. Neuere Ausleger, wie Hofmann, Meyer, Weiß, Luthardt, verstehen die vorliegende Aussage dahin, daß der Apostel mittelst des Gesetzes die Sünde, die ihm erst hinsichtlich seines Personlebens fremd geblieben, erfahrungsmäßig kennen gelernt habe, das Erwachen der Lust sei bei ihm die erste Gestalt eines selbstthätigen sündigen Verhaltens gewesen. Aber abgesehen davon, daß eine derartige Unterscheidung von Natursünde und persönlichem Uebelverhalten sonst der Schrift fremd ist, bezeichnet *ἔγνων* an unserer Stelle, wo es mit *ᾔδειν* abwechselt, offenbar ein einfaches Erkennen, cognoscere. Was der Apostel von sich selbst aussagt, daß er durch das Gesetz die Sünde erkannt habe, ist ganz dasselbe, was er 3, 20 als allgemeines Axiom aufgestellt hat: „Durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde." So schreibt die Con-

cordienformel: „Alles, was die Sünde straft, ist und gehört zum Gesetz, dessen eigen Amt ist Sünde strafen und zur Erkenntniß der Sünde führen Röm. 3 und 7.“ Müller. Symb. B. S. 637. Und im selben Sinn haben die meisten ältern Ausleger, unter den Neueren sonderlich Philippi und Godet, Röm. 7, 7 genommen. Der Mensch irrt und sündigt von Geburt an und sieht in dem, was er verkehrt und übel gethan, eine natürliche Schwäche, einen leicht verzeihlichen Fehler; erst wenn das Gesetz an ihn herantritt, erkennt er die Sünde recht eigentlich als das, was sie ist, als gottwidriges Verhalten, als Widerspruch gegen Gottes Willen. Das macht Paulus durch ein Exempel deutlich, durch das Gebot, das die Lust verbietet. „Denn ich wüßte ja nichts von der Lust, wenn nicht das Gesetz sagte: Laß dich nicht gelüsten.“ Wir fassen das *τε*, dem kein zweites *τε* entspricht, als abgeschwächtes *τοι*, „ja“. Mit *ἐπιθυμία* meint Paulus, wie sonst durchweg, eben dasjenige *ἐπιθυμεῖν*, welches im Gesetz verboten ist, eben das, was er kurz zuvor, V. 5, *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* genannt hat, also die böse Lust. Von Kind auf regen sich im Herzen des Menschen allerlei Lüste und Begierden, und der natürliche Mensch hält dieses Gelüsten für einen Trieb der Natur, und hält es für ganz naturgemäß, solchem Trieb Raum zu geben; wenn aber das Gesetz ihm bekannt wird und ihm sagt: Laß dich nicht gelüsten, wenn das Gesetz ihm eben das verwehrt und verbietet, wonach ihn gelüstet, so erkennt er die Lust als das, was sie ist, als gottwidrige Begierde, so weiß er nun, daß das Wünschen, Begehren, Dichten, Trachten seines Herzens gegen Gott und Gottes Willen angeht.

Wenn der Apostel V. 8 fortfährt: *Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν*, so fügt er mittelst des metabatischen *δέ* zu dem vorher Gesagten eine zweite Aussage über das Verhältniß des Gesetzes zur Sünde hinzu. Der Nachdruck liegt hier auf dem *κατειργάσατο*. Das Gesetz dient nicht nur zur Erkenntniß der Sünde, der bösen Lust, sondern hilft auch dazu, daß die böse Lust zu Stande kommt. Das Gesetz fördert und steigert auch die Sünde. Was in dem Satz 5, 20: „Das Gesetz ist neben eingekommen, damit die Uebelthat sich mehre“, in dem Ausdruck 7, 5 *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου*, „die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz rege wurden“, kurz ausgesprochen war, wird jetzt weiter ausgeführt. Man kann den Fortschritt von V. 7 zu V. 8. 9, die Verbindung der beiden Sätze nicht besser characterisiren, als mit den Worten Luthers, in denen

derselbe Gal. 3, 19 exegesirt: „Wenn einem Menschen durch das Gesetz die Sünde offenbart wird, der Tod, Zorn und Gericht Gottes, Hölle ꝛc., so ist es unmöglich, daß er nicht ungeduldig werde, nicht murre, Gott und seinen Willen hasse.“ „Nun aber, da die Sünde und der Tod offenbart wird, wollte er, daß es keinen Gott gäbe. Darum verursacht das Gesetz, daß man Gott auf das höchste hasse, und das heißt nicht allein, daß man durch das Gesetz die Sünde sehe und erkenne, sondern auch daß durch dieses Kundthun der Sünde die Sünde vermehrt, angefacht, entzündet und groß gemacht wird.“

Indeß wenn die Schrift so redet, daß das Gesetz die Sünde mehrt, daß durch das Gesetz die Leidenschaften erregt werden, so ist die Meinung nicht die, als ob das Gesetz an sich oder aus sich selbst solche üble Wirkung thäte, sondern dabei vorausgesetzt, daß es der sündige, fleischliche Mensch ist, mit dem es das Gesetz zu thun hat, und es ist im Grund das sündige Fleisch, welches, wenn es vom Gesetz angefaßt wird, böse Gedanken, Begierden und folglich auch böse Werke aus sich hervortreibt. Nur per accidens, wie unsere Alten sagten, das heißt, nur in Verbindung mit dem Fleisch, mit der Sünde, vermehrt und entzündet das Gesetz die Sünde. So hieß es 7, 5, daß, als wir im Fleisch waren, die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz rege wurden, wirksam waren in unsern Gliedern. Und an unserer Stelle drückt sich der Apostel so aus, daß die Sünde, indem sie am Gebot Anlaß nahm, in ihm jedwede böse Lust wirkte. Die Sünde ist das eigentliche subjectum agens, die eigentliche causa efficiens der bösen Lust, die das Gesetz ihrem Zweck dienstbar macht. Paulus schließt, indem er seiner Rede diese Wendung gibt, geflissentlich jene falsche Vorstellung aus, als ob das Gesetz selbst böse wäre und an und aus sich selbst Böses wirkte. Doch was meint er nun hier mit der Sünde, welche die Lust wirkt? Anderwärts, wie Jac. 1, 15, bezeugt die Schrift, daß die Lust, wenn sie empfangen hat, die Sünde gebiert. Da bezeichnet *ἁμαρτία* die Thatsünde. An unserer Stelle heißt es umgekehrt, daß die Sünde die Lust zu Wege bringt. Da ist unter *ἁμαρτία* offenbar die Quelle und Wurzel alles Bösen, die selber böse ist, zu verstehen. Die Ausleger definiren *ἁμαρτία*, so wie es 7, 8 gebraucht wird, als „Potenz der Sünde“ oder „Princip der Sünde“ oder „Hang“ oder „Trieb zum Bösen“ oder depravation of nature oder malitia naturalis oder „Erbsünde“ ꝛc. Es ist *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, 7, 17. 20, die im Menschen wohnende Sünde, wir sagen am liebsten: die natürliche, verkehrte, gottwidrige Sinnes- und Willensrichtung des Menschen. Diese erzeugt dann böse Gedanken, Wünsche,

Begierden und schließlich auch böse Handlungen. Das Gesetz aber ist es nun, und darauf liegt in unserm Vers der Nachdruck, welches der Sünde Anlaß und Gelegenheit gibt, alle böse Lust zu wirken, oder vielmehr: die Sünde nimmt, indem sie böse Lust wirkt, Anlaß am Gebot. So fassen wir mit Philippi und Andern den Ausdruck *ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς*. Die meisten Ausleger lösen *διὰ τῆς ἐντολῆς* von *ἀφορμὴν λαβοῦσα* ab und verbinden es mit *κατειργάσατο* und übersetzen also: „indem die Sünde Gelegenheit nahm, hat sie durch das Gebot alle Lust in mir gewirkt". Allerdings sagt sonst der Grieche immer *ἀφορμὴν λαμβάνειν ἀπό τινος* oder *παρά τινος*. Aber irgend welche präpositionale Näherbestimmung ist durchaus nöthig, wenn *ἀφορμὴν λαβοῦσα* überhaupt einen Sinn haben soll. Es muß doch bemerkt werden, welches der Gegenstand ist, an welchem das Gebot Anlaß nimmt. Und da nun der Apostel sonst sich so ausdrückt, daß durch das Gesetz die Leidenschaften rege werden, 7, 5, oder daß die Sünde durch das Gebot tödtet, 7, 12, und ihm also auch hier der Ausdruck, daß die Sünde durch das Gebot Lust wirkt, sehr nahe lag, so nehmen wir füglich an, daß er hier zwei Redeweisen, die schließlich denselben Sinn ergeben, nämlich *ἀφορμὴν λαβοῦσα ἀπὸ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο* und *διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο* in Eins verschmolzen und *διὰ τῆς ἐντολῆς* als die nöthige Ergänzung mit *ἀφορμὴν λαβοῦσα* verbunden hat. Zur Sache bemerkt Körner: Peccatum accepta occasione per legem, hoc est, voce legis damnatum *κατειργάσατο,* effecit, genuit, accendit in me magis *πᾶσαν ἐπιθυμίαν*, omnem concupiscentiam; idque in me non tantum, sed in quolibet non renato efficit, ut concupiscentia magis inflammetur audita prohibitione, et vehementius adversus Deum fremat et nitatur in vetitum; quod non tam vitio legis, quam malitia depravatae naturae, aut peccati in nobis habitantis efficitur; quod solet declarari similitudine de calce, quae viva accenditur aspersa aqua, oleo vero restinguitur. Ita peccatum lege augeri, evangelio autem minui dicitur. Und Godet schreibt: „Es handelt sich hier um jene wohlbekannte, schon von den Alten angedeutete Erfahrung, daß der Mensch stets zur verbotenen Frucht hinneigt. Vgl. Spr. 9, 17. Das Verbot hat die Wirkung, den Gegenstand in der Einbildungskraft fest zu fixiren und damit ihm einen neuen Reiz zu verleihen. Das Herz ist davon wie bezaubert, und die schlummernde Sehnsucht verwandelt sich in intensives Begehren. So hat sozusagen jedes Wort des Gebots das Eigenthümliche, daß es eine neue Lust im Herzen wachruft. Aber es ist wohl zu beachten, daß das so ge-

schieht nur weil die Sünde, der selbstsüchtige Trieb, schon im Herzen existirt. Das Gebot selbst bringt jene Wirkung nicht hervor; die Sünde beutet gewissermaßen das Gebot zu diesem Zweck aus." Doch der Apostel erklärt selbst im Folgenden des Näheren, wiefern die Sünde auf Veranlassung oder mittelst des Gebots alle böse Lust zu Stande bringt.

Es heißt weiter: „Denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt, ich aber lebte einst ohne das Gesetz, als aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf." V. 8 b. 9. Diese drei Sätze hängen eng zusammen, die beiden ersten bilden die Folie für den dritten, welcher den Ton hat. Ohne das Gesetz ist die Sünde todt. Das hat auch Paulus seiner Zeit erfahren, als er ohne Gesetz lebte. Als aber das Gebot kam, lebte die Sünde in ihm auf. Und das ist eine Erfahrung, welche alle Menschen mit dem Gesetz machen. Wenn das Gesetz kommt, lebt die Sünde auf und wird mächtig, wirkungskräftig, wirkt allerhand böse Lust und Begierde. Das ist in Kürze der nexus rerum. Daß auch mit dem artikellosen *νόμος* in dem doppelten *χωρὶς νόμου*, wie sonst so oft, das mosaische Gesetz gemeint ist, was etliche Exegeten bezweifeln, zeigt der Zusammenhang V. 7—12, welcher eben über das offenbarte Gesetz Belehrung geben will, und in welchem *ὁ νόμος, νόμος* und *ἡ ἐντολή* mit einander wechseln. Indem wir nun die dreigliedrige Aussage im Einzelnen näher besehen, so fragt es sich zunächst, welche Zeit der Apostel im Sinne hat, wenn er V. 9a schreibt: *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ.* Diese Frage hängt aber mit der andern zusammen, wie diese Worte zu construiren sind und was hier *ἔζων* bedeutet. Die meisten Ausleger stellen *ἐγὼ δὲ ἔζων* in Gegensatz zu *ἁμαρτία νεκρά* V. 8, wie zu *Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* V. 10, nehmen *ἔζων* prägnant als selbstständigen Begriff gleichbedeutend mit: „ich war lebendig", und *χωρὶς νόμου* als virtuellen Nebensatz, in dem Sinn: „als ich ohne das Gesetz war". Und ältere Ausleger, wie Flacius, Calov, bezeichnen nun als die Zeit, da Paulus noch ohne das Gesetz war, seine Pharisäerperiode. Da habe er den Stachel des Gesetzes noch nicht gefühlt, auch die Sünde noch nicht recht erkannt und gefühlt, da sei er nach seiner, freilich irrigen Meinung lebendig gewesen, da habe er in dem Wahn gestanden, er sei vor Gott gerecht und angenehm und schon im Besitz des ewigen Lebens. Aber es ist doch schlechterdings unglaublich, daß Paulus seine Pharisäerzeit, in der er aus allen Kräften der Gerechtigkeit des Gesetzes nachtrachtete, in welcher er recht eigentlich unter dem Gesetz war, als ein Leben, einen Stand sine lege und extra legem characterisirt haben sollte.

Die meisten Neueren beziehen das ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ auf die frühe Kindheit Pauli, aber malen dann etwa, wie z. B. Meyer, Weiß, Godet, dieselbe mit Farben aus, die sie ihrer Phantasie und nicht der Wirklichkeit entnehmen, als „das todfreie Leben der kindlichen Unschuld", als einen „dem paradiesischen Zustand der ersten Eltern ähnlichen Lebensstand", als einen „wirklichen Anfang des Lebens in Gott, eine reine Flamme, welche ohne Zweifel hernach erstickt wurde durch die eigene Gerechtigkeit". Die Schrift weiß nichts von einem solchen Paradieseszustand in dem Leben in Sünden empfangener und geborener Menschenkinder. Wir stimmen dem zu, daß Paulus hier in die Zeit seiner ersten Kindheit, seiner Unmündigkeit zurückblickt, verstehen aber seine Aussage einfach dahin, daß er einst, da er eben noch Kind und unmündig war, ohne das Gesetz lebte, sein Dasein führte, daß es also auch für ihn eine Zeit gab, da die Sünde todt war. Wir packen nicht alles Mögliche in ἔζων hinein, legen vielmehr den Nachdruck auf χωρὶς νόμου und fassen dies, gleichwie das an den Schluß gestellte ποτέ, als Näherbestimmung zu ἔζων. Wäre χωρὶς νόμου als Nebensatz vermeint, so müßte ποτέ unmittelbar hinter ἔζων folgen, zu dem es jedenfalls gehört. Der intendirte Gegensatz von Tod und Leben liegt in dem ἁμαρτία νεκρά V. 8b und ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν V. 9b. So hat schon Origenes den Ausspruch Pauli verstanden, indem er erklärend hinzufügt: Πᾶς γὰρ ἄνθρωπος ἔζη χωρὶς νόμου ποτέ, ὅτε παιδίον ἦν. In seiner frühen Kindheit lebt der Mensch ohne das Gesetz, indem er da das Gesetz noch nicht kennt oder sich seines Inhalts und seiner Bedeutung noch nicht recht bewußt ist. Wir können hinzufügen, daß Menschen, denen erst in ihrer spätern Lebenszeit Gottes Wort und Gesetz nahetritt, auch in ihren reifern Jahren in gewissem Sinn noch ohne Gesetz, in ihrer Unwissenheit dahinlebten und in Unwissenheit sündigten. Nur muß man da mit in Anschlag bringen, daß bei allen Menschen, wenn sie in die anni discretionis eintreten, das Naturgesetz und Gewissen eine ähnliche Function ausübt, wie das offenbarte Gesetz. Auf die gesetzlose Zeit folgte für Paulus ein Zeitpunkt, da das Gesetz kam, ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς, da das Gesetz, speciell das Gebot „Laß dich nicht gelüsten", ihm bekannt wurde, in sein Bewußtsein eintrat. Das war die Zeit seiner geistigen Mündigkeit, da er zum vollen Gebrauch seiner Vernunft kam. Und da lebte die Sünde auf, die zuvor todt war. So übersetzen wir das ἀνέζησεν mit den meisten Auslegern, und nicht: „lebte wieder auf". Die Präposition ἀνά bedeutet in vielen compositis nur „auf", „hinauf". So heißt ἀναβλαστάνω

„aufsprossen“, ἀναζέω „aufsieden“, ἀναβλέπω auch „aufblicken“. In der Zeit also, da Paulus als Pharisäer unter dem Gesetz stand und lebte, um das Gesetz eiferte und durch des Gesetzes Werke gerecht werden wollte, war zugleich die Sünde, die böse Lust in ihm lebendig. Das Eine schließt das Andere nicht aus.

Was der Apostel also V. 8b. 9 einschärft, ist, als allgemeines Axiom gefaßt, daß die Sünde todt ist, so lange der Mensch ohne Gesetz lebt, daß aber die Sünde auflebt, wenn das Gesetz kommt. Wir müssen uns noch deutlich machen, was jenes Todtsein und dieses durch das Gesetz gewirkte Aufleben der Sünde in sich begreift. Das Todtsein der Sünde hat man mehrfach, besonders in früherer Zeit, dahin gedeutet, daß die Sünde ohne das Gesetz dem Menschen unbekannt und unbewußt bleibt, auch sein Gewissen nicht schreckt und ängstigt. Gewiß erkennt der Mensch die Sünde nicht nach ihrem eigentlichen Wesen, weiß auch nichts von der bösen Lust, so lange das Gesetz ihm fremd ist. Aber das hatte der Apostel schon V. 7b hervorgehoben. Der Ausdruck, den er jetzt braucht, χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά, besagt mehr. Fritzsche bemerkt dazu ganz richtig: Imo hoc dicit: nam ita res comparata est, ut sine Mosis lege peccato vita et vis et nervi desint. Ohne das Gesetz fehlt der Sünde die eigentliche Lebenskraft, der eigentliche Lebensnerv. Die Sünde wohnt in dem Menschen von seiner Geburt an und ruht da auch nicht etwa wie ein todtes Samenkorn im Herzensacker, dies ist nicht das tertium comparationis, sondern regt sich und inficirt und durchdringt alle Lebensregungen, auch schon des unmündigen Kindes. Der Mensch, in Sünden empfangen und geboren, fehlt und sündigt von Mutterleib an, so lange er nicht wiedergeboren ist, mit allem seinem Wünschen und Begehren, mit allem seinem auch noch unbewußten und unbedachten Thun und Lassen. Aber die eigentliche vis peccati, der nervus peccati schlummert zunächst noch und wird erst rege und beginnt sich zu entfalten, wenn das Gesetz kommt. Und dieser Lebensnerv der Sünde ist der bewußte Widerspruch gegen Gott und Gottes Willen, die erklärte Opposition gegen Gott. Wenn das Gesetz in das Wissen und Bewußtsein des Menschen eintritt, dann erkennt der Mensch zuerst die Sünde als das, was sie an sich ist, als gottwidriges Verhalten, aber daraus folgt sofort das Andere, daß die Sünde in ihm lebendig und kräftig wird und sich kräftiglich als das erweist, was sie ist, als Feindschaft wider Gott. In dem oben beigebrachten Citat betont Luther, daß „durch dieses Kundthun der Sünde die Sünde vermehrt, angefacht, entzündet und groß gemacht wird“, indem dieselbe nun mit aller Kraft und Energie

sich dem Gesetz Gottes widersetzt. Das Gesetz und das Kundthun der Sünde „verursacht", „daß der Mensch murrt, Gott und seinen Willen haßt und wollte, daß es keinen Gott gäbe". Das Gesetz, jedes Gebot, und so auch speciell das Gebot, welches die Lust verbietet, tritt den natürlichen, sündlichen Regungen und Bestrebungen des Menschen entgegen, und da ist denn die Folge, daß die Sünde aufbegehrt und aufschäumt, wie ein Strom, der erst ruhig dahinfließt, aufschäumt und anschwillt, wenn ihm ein Damm in den Lauf tritt. Die Sünde hält Sinn und Neigung des Menschen bei dem verbotenen Gegenstand, der verbotenen Frucht fest und stachelt ihn an, sich wider das Verbot zu stemmen. Die Sünde reizt den Menschen wider Gott auf, daß der Mensch wider Gott murrt und Gott haßt, darum, daß er ein so leidiges Gebot gegeben und ihm das verwehrt hat, wonach sein Herz gelüstet, daß der Mensch wollte, es wäre kein Gesetz, es wäre kein Gott. Und so bestimmt und treibt die Sünde den Menschen, Gott Trotz zu bieten und die von Gott gezogenen Schranken zu überspringen, und wirkt also in ihm jedwede Lust, ein intensives Begehren, Drängen, Trachten nach allen den Dingen, die Gott ihm verboten und verschlossen hat. Es bleibt sich schließlich gleich, die Sünde hat mittelst des Gesetzes ihren Willen durchgesetzt und ihren Zweck erreicht, ob der Mensch nun seine Begierden befriedigt, ob die böse Lust in jedem Fall auch die böse That gebiert, oder ob der Mensch, durch äußere Rücksichten bewogen, sich in gewissen Schranken hält und eine äußerliche Pharisäergerechtigkeit zur Schau trägt, bei welcher dennoch die wildesten Lüste ungehindert im Herzen wüthen und toben.

Mittelst des *δὲ μεταβατικόν* schließt der Apostel an das Vorherige eine weitere Aussage an über die Beziehung des Gesetzes zur Sünde: „Ich aber starb, und es befand sich, daß das Gebot, das zum Leben ist, eben dies mir zum Tod gereichte. Denn indem die Sünde Anlaß nahm am Gebot, hat sie mich betrogen und durch dasselbe getödtet." V. 10. 11. Das Gesetz gereichte dem Apostel, gereicht dem Menschen zum Tod. Das ist der kurze Sinn dieser Worte. Das ist eine dritte Wirkung des Gesetzes. Der Apostel hat schon vorher mehrfach auf den Tod hingewiesen. Der Tod ist das Ende des Sündendienstes. 6, 21. Der Tod ist der Sünde Sold. 6, 23. Als wir im Fleisch waren, waren die sündigen Leidenschaften in unsern Gliedern wirksam, dem Tod Frucht zu bringen. 7, 5. An der letzteren Stelle war aber auch schon hervorgehoben, daß diese Leidenschaften, die schließlich den Tod einbringen, durch das Gesetz rege werden. Die Sünde wirkt den Tod, und sofern das Gesetz der Sünde dient, dient es auch dem

Tod. Das Gesetz, jedes einzelne Gebot schließt wohl die Bestimmung in sich: „Darum sollt ihr meine Satzungen halten und meine Rechte. Denn welcher Mensch dieselben thut, der wird dadurch leben." Lev. 18, 5. „Thue das, so wirst du leben." Luc. 10, 28. In Wirklichkeit aber ist eben das Gebot, das zum Leben ist, *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν*, nach dem, was vorher ausgeführt ist, als zum Tod gereichend erfunden, *εὑρέθη εἰς θάνατον*. Indem das Gesetz die Sünde kundthut, als Uebertretung offenbar macht, zeigt es auch die Strafe der Sünde an, und das ist der Tod. Es ist ein wesentlicher Bestandtheil des Gesetzes: „Verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt, daß er darnach thue." Deut. 27, 26. Und indem das Gesetz, das Gebot die Sünde mehrt und steigert, jedwede böse Lust wirkt, hilft es auch zum Tode. Unter *θάνατος* verstehen wir hier, wie überall, wo der Ausdruck vorher in dem Brief gebraucht ist, den Tod im Vollsinn des Worts, das ist den leiblichen Tod, der für den Sünder den ewigen Tod, Hölle und Verdammniß nach sich zieht. Die vorliegende Aussage ist wesentlich identisch mit dem Satz: „Das Gesetz wirkt Zorn." 4, 15. Und wenn nun der Apostel schreibt: *Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*, „Ich aber starb", also von einem Sterben, einer Erfahrung des Todes bei Lebzeiten redet, so will er damit nichts Anderes sagen, als daß der Mensch, sobald das Gesetz in sein Bewußtsein eintritt, ihn der Sünde, Uebertretung überführt und die Sünde, die böse Lust in ihm lebendig macht, auch schon etwas von den Schrecken des Todes, der Hölle und der Verdammniß zu fühlen und zu empfinden bekommt. Es gilt aber auch hier, daß das Gesetz nicht an sich und aus sich selbst solche üble Wirkung thut, sondern nur per accidens, in Verbindung mit der Sünde. Die Sünde, die im Menschen wohnt, ist es im Grunde, welche, eben mittelst des Gesetzes, den Menschen tödtet. „Denn indem die Sünde Anlaß nahm am Gebot, hat sie mich betrogen und durch dasselbe getödtet." *Ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν.* Diese Worte dienen zur Näthererklärung der vorhergehenden Aussage über das Gesetz. Die Sünde stellt dem Menschen die verbotenen Güter, Freuden, Genüsse, wie die Schlange dem Weib die verbotene Frucht, als begehrenswerthen Gewinn, als ein hohes Glück vor Augen. Das ist aber Betrug; denn die verbotene Frucht birgt Tod und Verderben in sich. Und indem nun die Sünde unter jener Vorspiegelung Herz und Sinnen des Menschen auf eben jene Dinge richtet und dabei festhält, von denen das Gebot sagt, von denen aber das Gebot den Menschen zurückhalten will, „Laß dich nicht gelüsten", bringt sie mittelst des Gebots dem Menschen Tod und Verderben.

Ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. „So ist nun das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut.“ V. 12. Das folgt nicht aus der vorhergehenden Ausführung, aber steht mit derselben nicht in Widerspruch, vielmehr in Einklang. Bei der angegebenen Wirkung des Gesetzes und Beziehung des Gesetzes zur Sünde bleibt bestehen, daß das Gesetz an sich nicht Sünde, sondern heilig ist. Ja, das Gesetz an sich selbst (*ὁ μὲν νόμος*) ist heilig, nach seinem ganzen Gehalt, in allen seinen Forderungen ein Spiegel der göttlichen Heiligkeit. Die Summa des Gesetzes ist: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HErr, euer Gott.“ Lev. 19, 2. Und jedes einzelne Gebot ist heilig, und ist gerecht und gut, fordert von dem Menschen nur, was recht und billig, gut und löblich ist. Wir verstehen mit Philippi *ἀγαθή* von der sittlichen Güte, nicht im Sinn von „heilsam“, „wohlthätig“. „Denn V. 13 repräsentirt *τὸ ἀγαθόν* offenbar den gemeinsamen, wesentlichen Grundbegriff der drei Prädicate *ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθός*, und es erscheint die Sünde viel sündhafter dadurch, daß sie das sittlich Gute, als dadurch, daß sie das Heilbringende verkehrt und zum Verderben mißbraucht.“

Die Summa der V. 7—12 enthaltenen Belehrung über das Gesetz und die Wirkung des Gesetzes ist demnach: **Das Gesetz lehrt die Sünde erkennen, wirkt alle böse Lust und hilft zum Tode. Doch rührt diese unheilvolle Wirkung im letzten Grund nicht vom Gesetz her, welches an sich gut und heilig ist, sondern von der Sünde, welche das Gesetz in ihren Dienst nimmt.**

7, 13—25. Der Kampf des Wiedergeborenen.

V. 13—17. Ist nun das Gute mir zum Tode geworden? Das sei ferne! Sondern die Sünde, damit sie als Sünde erscheine, indem sie durch das Gute mir den Tod wirkte, damit die Sünde durch das Gebot über die Maaßen sündig würde. Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischern, unter die Sünde verkauft. Denn was ich vollbringe, kenne ich nicht; denn nicht, was ich will, das vollziehe ich, sondern, was ich hasse, das thue ich. Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetz zu, daß es gut ist. Nun aber vollbringe ich es nicht mehr, sondern die Sünde, die in mir wohnt.

Aus dem Vorhergehenden entnimmt der Apostel V. 13 die folgende Frage: „Ist nun das Gute mir zum Tode geworden?" Hat das Gute mir den Tod gebracht? — doch nur, um sie sofort energisch zurückzuweisen und nochmals recht stark hervorzuheben, daß die Sünde durch das Gute ihm den Tod gebracht hat. Zugleich nennt er jetzt einen doppelten Zweck, den Gott hierbei im Auge hatte. Die Sünde sollte nach Gottes Willen, das war das Absehen Gottes, da er dem sündigen Menschen das Gesetz gab, recht als Sünde erscheinen, indem sie durch das Gute ihm den Tod wirkt, *ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον.* Eben darin zeigt sich die schlimme Art der Sünde, daß sie das Gute, das Gesetz so mißbraucht und durch dasselbe mich tödtet und verdammt. Und die Sünde sollte auf diese Weise, durch das Gebot über die Maaßen sündig werden, *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.* Die Sünde hat sich selbst gleichsam überboten und, um mit Godet zu reden, ein Meisterstück der Verkehrtheit ausgeübt, indem sie das Gebot ganz in ihren Dienst nahm und mir zum Fluch und Verderben wendete. Der finis ultimus, den Gott hierbei im Auge hatte, war, daß, wo die Sünde offenbar und mächtig geworden, die Gnade in desto hellerem Glanz erscheinen und um so kräftiger sich entfalten sollte. Doch davon sagt der Apostel nichts an dieser Stelle, da es ihm hier nur darauf ankam, den Gegensatz von Gesetz und Sünde ins Licht zu stellen.

Diesen Gegensatz illustrirt er im Folgenden mit der Erfahrung, die er selbst davon gemacht hat. „Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist." V. 14. Das ist eine den Christen wohl bekannte Wahrheit. Die kennen ja das Gesetz als das Gesetz Gottes, *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ.* V. 22. 25. Das Gesetz ist *πνευματικός.* Wie es von Gott herstammt, der da *πνεῦμα* ist, *θείῳ ἐγράφη πνεύματι* (Theodoret), so trägt es die Art und Natur des *θεῖον πνεῦμα* an sich. Da das Gesetz nichts Anderes ist, als die Forderung Gottes an den Menschen, so zeigt sich seine geistlich-göttliche Art eben darin, daß es geistlich-göttliche Gesinnung, einen heiligen, Gott gefälligen Wandel vom Menschen fordert. Lex, inquit, est *πνευματικός*, spiritualis, hoc est, non tantum requirit externam disciplinam et honestatem, sed vult quoque, ut corda nostra in spiritu vivant et habeant motus spirituales, placentes Deo, quales sunt vera fiducia in Deum, dilectio et timor Dei. Körner. Spiritualis enim est lex, non tantum ratione causae efficientis, quia a Deo est, sed etiam ratione causae materialis, quia spirituale obsequium, non exteriorem solum, sed interio-

rem non membrorum tantum, sed etiam cordis et spiritus obedientiam postulat. Calov. „Der Nomos ist nun aber pneumatischer Natur und Wesenheit, insofern er das Ideal eines pneumatischen Menschen aufstellt und nur von einem solchen erfüllt wird.“ Philippi. „Ich hingegen bin fleischern“, so bekennt Paulus. „Fleischlich“ im ethischen Sinn des Worts, „fleischlich gesinnt“, „fleischlich geartet“ heißt sonst immer *σαρκικός*. Hier gebraucht der Apostel den stärkeren Ausdruck *σάρκινος* in demselben Sinn. Ich trage die Art und die Natur, das ist die Meinung, des sündigen, verderbten Fleisches an mir. Ja, „ich bin unter die Sünde verkauft“, *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, also ein leibeigener Knecht der Sünde. Wiefern das, erklärt er in den folgenden Sätzen.

„Denn was ich vollbringe, kenne ich nicht.“ *Ὁ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω.* V. 15. Paulus setzt das ins Werk, was sein Fleisch, was die Sünde will, also das Böse, aber eben davon bekennt er: *οὐ γινώσκω.* Damit meint er nicht, wie ihn z. B. De Wette, Fritzsche, Tholuck, Meyer, Philippi, Godet verstehen, daß es ihm an richtiger Erkenntniß, an sittlicher Würdigung dessen, was er thue, gebreche, daß er blindlings, ohne klares Bewußtsein handle. Denn wenn er gleich weiter schreibt, daß er das nicht wolle, vielmehr hasse, was er thue, so ist er sich doch dessen wohl bewußt, daß das, was er thut, böse ist. *Οὐ γινώσκω* kann aber auch nicht bedeuten: „Ich bin mir selbst in meinem Thun ein unerklärliches Räthsel“, wie z. B. Weiß will. Andrerseits ist die Bedeutung non approbo, welche ältere Ausleger, wie Flacius, Körner, Calov, dem Ausdruck beilegen, nicht nachweisbar. Doch gebraucht der Apostel das Verbum *γινώσκειν* in diesem Zusammenhang offenbar in dem prägnanten Sinn, über den sich Cremer folgendermaßen äußert: „Fast ohne Analogie in der Profan-Gräcität (doch vgl. *γνωστός*, bekannt, befreundet), aber im Zusammenhang der Bedeutungen wohl begründet und durch die entsprechende Wendung des hebräischen יָדַע vorbereitet, ist jener prägnante Sprachgebrauch, wie er vorliegt Matth. 7, 23: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς.* Joh. 10, 14: *γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα* (vgl. 17, 25). V. 27. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. Phil. 3, 10. 2 Tim. 2, 19. 2 Cor. 5, 21. Vgl. unter *οἶδα*. Es ist klar, daß der negative Ausdruck Matth. 7, 23 jede, auch die entfernteste Verbindung mit dem Object verneinen will, vgl. Matth. 26, 72: *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον*, indem die Grundbedingung jeder Verbindung, die Bekanntschaft geleugnet wird. Vgl. 2 Cor. 5, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν.* Es ist wie

unser deutsches: keine Ahnung haben von etwas, nichts wissen von etwas. . . . Dem entgegen besagt das positive *γινώσκειν τινά*, daß die Grundlage einer Verbindung, und damit sofort die Verbindung selbst vorhanden ist, daß dem Subject das Object nicht fremd, sondern wohlbekannt, bzw. vertraut ist. . . . Es bezeichnet also *γινώσκειν* in solchem Zusammenhange s. v. a. Jemandem Beachtung zu Theil werden lassen, mit Jemandem eine Verbindung anknüpfen, oder in einer solchen stehen." Vgl. Grimm: „*γινώσκειν* = als den Meinen erkennen". Es ist evident, daß 2 Cor. 5, 21 der Ausdruck *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* nichts Anderes besagen kann, als daß Christus mit der Sünde nicht die geringste Gemeinschaft hatte, daß dieselbe ihm ganz fremd und fremdartig war. Und so exegesirt Hofmann das *οὐ γινώσκω* an unserer Stelle ganz richtig, indem er schreibt: „Von dem, was er vollbringt oder ins Werk setzt, verneint er (Paulus), daß es ihm ein Gegenstand des Erkennens, nämlich desjenigen Erkennens sei, welches Einschließung des Gegenstandes in die Innerlichkeit des Erkennenden und deshalb ohne Verwandtschaft des Ersteren mit Letzterem nicht möglich ist. Er verneint also, daß zwischen dem, was er ins Werk setzt, und zwischen seinem innerlichen Leben eine Gemeinschaft statthabe. Ein Fremdes, weil Fremdartiges ist es ihm." Daß das, was er vollbringt, ihm innerlich fremd und fremdartig ist, beweist sich darin, daß er das, was er nicht will, vollzieht, eben das thut, was er haßt und verabscheut. Das, was er ins Werk setzt, widerstrebt seiner Willensrichtung, ist ihm innerlich zuwider. Der Gegensatz zwischen Thun und Wollen kommt in den gehäuften synonymis, *κατεργάζεσθαι, πράσσειν, ποιεῖν* einerseits, *οὐ γινώσκειν, οὐ θέλειν, μισεῖν* andrerseits, recht stark und scharf zum Ausdruck.

Das also versteht der Apostel unter dem Verkauftsein unter die Sünde, daß er nicht thun kann, was er selber will, sondern das thun muß, was ihm innerlich fremd und zuwider ist, daß er sich einem fremden Willen fügen muß. Die Sünde ist seine Herrin, und es ist ihm unmöglich, sich dem Gehorsam der Sünde zu entziehen. Quemadmodum mancipia et servi trahuntur, quo nolunt, et servi sunt, qui alienae voluntati vivere coguntur, ita apostolus rapi se testatur ab innata pravitate, unde ipse etiam nihilo minus abhorreat. Doch darf dieses Verkauftsein unter die Sünde und Gebundensein an die Sünde nun und nimmermehr als eigentlicher Zwang gefaßt werden. Es ist zu beachten, was Calvin hier bemerkt: Coactionem semper excipio: sponte enim peccamus, quia peccatum non esset, nisi voluntarium. Sed addicti sumus ita peccato, ut nihil sponte pos-

simus nisi peccare; quia malitia, quae in nobis dominatur, huc nos rapit. Und Augustin schreibt: Semper autem est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. Die Sünde hat immer ihren Sitz im Willen des Menschen. Wer immer Sünde thut, der sündigt mit Willen, sponte, voluntarie, sonst wäre es keine Sünde. Die Sünde ist ihrem Wesen nach die widergöttliche Willensrichtung. Auch jede böse That kommt aus einem spontanen Willensact hervor, sonst wäre sie nicht böse. So müssen wir hier einen doppelten Willen unterscheiden, den Willen, der an die Sünde gebunden und im Vollbringen des Bösen wirksam ist, und den Willen, welcher der Sünde widerstrebt und das Böse haßt und verabscheut. Die Gefangenschaft und Leibeigenschaft, über die Paulus klagt, besteht demnach darin, daß er, weil er das Fleisch an sich trägt, es gar nicht vermeiden kann, der eigenen besseren Erkenntniß, dem eigenen besseren Wollen zuwider immer wieder in das Böse zu willigen und das Böse zu vollbringen.

Aus dem Gesagten folgt, daß Paulus an seinem Theil das Gesetz approbirt und für gut erklärt. „Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetz zu, daß es gut ist", *σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός*. V. 16. Die Meinung ist nicht, daß er dem im Gesetz enthaltenen Urtheil über das Gesetz, einem solchen Gesetzesausspruch, wie Deut. 4, 8: „Wo ist so ein herrliches Volk, das so gerechte Sitten und Gebote hat?" beipflichtet, sondern, daß er überhaupt dem Gesetze zustimmt, mit demselben in Einklang steht und bezeugt, daß es gut und trefflich ist. Das thut er eben damit, daß er selber das nicht will, was das Gesetz ihm verbietet.

Aus dem Umstand, daß er selber nicht will, was er thut, ergibt sich ferner: *Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* „Nun aber" oder „So aber vollbringe ich es nicht mehr, sondern die Sünde, die in mir wohnt". V. 16. Sowohl das *Νυνὶ δέ*, als das *οὐκέτι* ist logisch zu fassen, das Letztere von dem, was nach dem Gesagten nicht mehr gedacht, nicht mehr behauptet werden kann. Sein Ich, sein *ἐγώ*, das hebt Paulus hervor, ist es nicht, das da das Böse vollbringt, sondern die in ihm wohnende Sünde. Er will ja selber nicht das Böse, sondern haßt es von Herzen. Nicht sein Ich ist der eigentliche Missethäter, sondern die Sünde. Freilich wohnt die Sünde in mir, *ἐν ἐμοί*, liegt nicht außerhalb des *ἐγώ*, ich habe die Sünde in mir, ich bin es, der da sündigt, kein Anderer. Aber es

ist nicht mein eigentliches Ich, das da die Sünde vollbringt. Mein eigentliches Ich steht im Gegensatz zu der Sünde. Dieser letzte Satz sagt nichts mehr von dem Gesetz aus. Die Apologie des Gesetzes ist mit V. 16 abgeschlossen. Der Gegensatz von Gesetz und Sünde hat den Apostel zu einem andern Gegensatz, dem von seinem Ich und der Sünde, übergeleitet. Und bei diesem letzteren Gegensatz will er jetzt länger verweilen, auf den hat er es in diesem vorliegenden Abschnitt abgesehen.

Der oben ausgelegte Passus 7, 13—17 gibt Anhalt genug, die Frage zu entscheiden, in welcher die Ausleger von jeher getheilter Meinung waren, ob Paulus in dem ganzen Zusammenhang 7, 13—25 von dem rede, was er vor seiner Bekehrung erfahren, oder von dem, was er jetzt, seit er Christ ist, fort und fort an sich erfährt, mit andern Worten, ob er an seinem eigenen Exempel hier den Zustand der Unwiedergeborenen oder den Zustand der Wiedergeborenen beschreibe. Die griechischen Väter fanden in dem ganzen Abschnitt den Unwiedergeborenen. Ebenso Augustin in seiner früheren Zeit; doch im Verlauf der pelagianischen Streitigkeiten änderte derselbe seine Ansicht und trat seitdem mit aller Energie dafür ein, daß hier das Ich des Wiedergeborenen rede. Die augustinische Fassung bürgerte sich dann in der Kirche der Reformation ein, während die meisten Papisten, dann die Socinianer und Arminianer den griechischen Vätern folgten. Luther citirt das 7. Capitel des Römerbriefs etwa 110mal. Wir registriren hier beispielsweise nur einen Passus aus seiner Auslegung von Gal. 5, 17: „Auf dieselbe Weise redet er (Paulus) von sich selbst Röm. 7, 14: ‚Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft'; und darnach V. 23: ‚Ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüthe' 2c.; desgl. V. 24: ‚Ich elender Mensch' 2c. Hier mühen sich nicht allein die Sophisten ängstlich ab, sondern auch etliche von den Vätern, wie sie den Paulus entschuldigen möchten. Denn sie halten es für schmählich, daß gesagt werde, daß dies auserwählte Rüstzeug Christi Sünde haben sollte. Wir schenken den Worten Pauli Glauben, in welchen er offen bekennt, daß er unter die Sünde verkauft sei, gefangen genommen werde von der Sünde, daß er ein Gesetz habe, das wider ihn streite, daß er nach dem Fleisch dem Gesetz der Sünde diene. Hier antworten sie wiederum, der Apostel rede dieses in der Person der Gottlosen. Die Gottlosen beklagen sich nicht über das Widerstreben (rebellione), den Kampf und die Gefangenschaft der Sünde, weil die Sünde mächtig in ihnen herrscht. Deshalb ist diese Klage recht eigentlich

die des Paulus und aller Heiligen ꝛc. Darum haben diejenigen nicht allein unweislich, sondern auch gottlos gehandelt, welche den Paulus und andere Heilige entschuldigt und gesagt haben, sie hätten keine Sünde. Denn mit diesem Vorgeben, welches aus Unkenntniß der Lehre des Glaubens entstanden ist, haben sie die Kirche des größten Trostes beraubt, die Vergebung der Sünden vertilgt und Christum überflüssig gemacht.“ Das lutherische Bekenntniß beruft sich gleichfalls zum Oeftern auf Röm. 7, 14—25 und sieht darin einen Beweis dafür, daß auch den Gläubigen in diesem Leben noch der alte Adam anhange, eine Beschreibung der täglichen Reue und Buße der Christen, „die bis in den Tod währt“. Müller, Symb. B. S. 641. 318. Dies ist auch die einhellige Meinung aller späteren lutherischen Theologen. Im Latermannschen Streit bemerkte das Leipziger Gutachten zu Röm. 7: nam etiam justificatus naturali inclinatione magis propendet ad malum quam ad bonum. Ebenso haben auf reformirter Seite Zwingli, Bullinger, Calvin und ihre Nachfolger diese Stelle verstanden. In der Zeit des Pietismus wendete sich die Sache. Während Spener noch bei der reformatorischen Auffassung blieb, kehrten die späteren Pietisten zur voraugustinischen Fassung zurück. Diese letztere wurde dann auch von den Rationalisten adoptirt und wird heutzutage von den meisten neueren Theologen festgehalten und vertheidigt, z. B. Neander, Nitzsch, Olshausen, Jul. Müller, Tholuck, Gaß, Beck, Kahnis, Meyer, Weiß, Godet, Otto. Der augustinischen Fassung, die wir die kirchliche nennen können, sind treu geblieben Philippi, Delitzsch, Hodge. Eine vermittelnde Richtung vertreten Hofmann, Thomasius, Luthardt, die da meinen, Paulus beschreibe Röm. 7, 14 ff. allerdings seine christliche Gegenwart, doch so, daß er dabei von seiner Lebensgemeinschaft mit Christo, also davon, daß er ein Christ sei, absehe. Hiergegen bemerkt Schott zutreffend: „Was die letztere Meinung anbelangt, so müßte es, wenn darunter nicht der Unwiedergeborene verstanden werden soll, ein dreifaches sittliches Verhalten geben, ein ganz naturwüchsiges, und dann beim Wiedergeborenen ein gedoppeltes, sein eigenes, und das aus der Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsende — eine Unterscheidung, die ich nicht im Stande bin zu vollziehen.“ Jene Abstraction ist, um mit Schott zu reden, ein casus non dabilis, und Philippi urtheilt richtig: „Bin ich in Christo und schildere das, was ich außer Christo bin, so schildere ich in concreto nicht, was ich wirklich bin, sondern nur, was ich einstmals außer Christo war.“ Der Apostel schildert in der zweiten Hälfte des 7. Capitels concrete Erfahrungen eines

concreten Ich, und dies ist entweder das Ich des Unwiedergeborenen oder das Ich des Wiedergeborenen. Tertium non datur. Aus eben diesem Grund fällt auch die Erklärung dahin, welche Schott seinerseits, nach dem Vorgang von Bucer und Fritzsche, als die „einzig haltbare" bezeichnet, nämlich, „daß hier der dem alttestamentlichen Heilsgemeinwesen Angehörige spricht, und zwar aus dem Zustand heraus, welcher bei ihm eingetreten ist, nachdem er in seinem Ich sündhaft geworden, damit aber auch zur Erkenntniß der Sünde gelangt ist". Denn auch auf dem Gebiet des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens gab es nur eine doppelte Klasse von Menschen, Unwiedergeborene und Wiedergeborene. Also, das ist und bleibt hier der status controversiae, ob Paulus Röm. 7, 13—25 im Namen der Unwiedergeborenen oder der Wiedergeborenen redet.

Diejenigen Ausleger, welche in dem vorliegenden Abschnitt den Unwiedergeborenen finden, berufen sich darauf, daß hier dasselbe Ich rede, wie 7, 7—12. Aber V. 7—12 redet Paulus von sich selbst durchweg im Präteritum, V. 13—25 durchweg im Präsens. Er beschreibt also an der ersteren Stelle seine vorchristliche Vergangenheit, an der letzteren seine christliche Gegenwart. Der Text bietet keinerlei Anhalt für die Annahme, daß der Apostel V. 13 ff. seine Vergangenheit nur vergegenwärtige. Und das, was er hier von sich selbst aussagt, paßt schlechterdings nicht auf den Unwiedergeborenen. Dem natürlichen, unbekehrten Menschen Wollen des Guten, Haß gegen das Böse, Uebereinstimmung mit dem Gesetz zuschreiben, ist rein pelagianisch. Der natürliche Mensch hat nur, um mit der Augustana zu reden, „etlichermaßen einen freien Willen, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift". Er kann das, was äußerlich ehrbar ist, dem vorziehen, was unehrbar ist. Aber er vermag nichts in geistlichen Sachen. Des Fleisches Gesinnung ist Feindschaft wider Gott. Röm. 8, 7. Der natürliche Mensch will und liebt nicht, sondern haßt und verabscheut nur Alles, was Gottes ist, was Gott will und liebt. So widerstrebt er auch dem Gesetz Gottes, das eben geistlich und göttlich ist. Wollen des Guten, daß der Mensch das Gute will und liebt, weil es gut und Gott gefällig ist, ist ein characteristicum des Christen. Nur in den Christen, die durch den Geist Gottes erneuert sind, wirkt Gott nicht nur das Vollbringen, sondern auch das Wollen des Guten. Phil. 2, 13. Freilich bekennt nun Paulus, daß er das Gute, das er will, nicht thue, vielmehr das vollbringe, was er nicht will, das Böse. Doch dieser Zwiespalt zwischen Wollen und Thun, jene Duplicität

des Ich und des Willens, wie sie schon 7, 13—17 geschildert ist, findet sich eben nur bei einem Christen, welcher durch Gottes Geist neu geboren, aber noch nicht ganz erneuert ist, sondern noch die Sünde in sich wohnen hat, noch das Fleisch, den alten Menschen an sich trägt. Körner bemerkt zu Röm. 7, 15: Sacra scriptura docet, in homine non converso unam tantum esse voluntatem, in renato autem duas. Voluntas in nondum renatis non modo potest nihil ad bonum, sed tota ad malum est conversa; non solum non potest assentiri et obedire Deo, sed etiam nihil aliud vult et potest, quam dissentire et repugnare bono. Haec voluntas est pars veteris hominis, et quamvis manet etiam in renatis, quamdiu vivunt, est tamen perpetua coecitas in mente non renata, et aversio voluntatis a Deo et ad malum conversio. In homine autem renato duplex voluntas est, vetus et nova. Vetus non penitus mutatur, tollitur aut renovatur, sed aliquo modo mortificatur et reprimitur. Nova autem voluntas est creata a spiritu sancto in mente, et est homo novus, sunt novi motus, excitati a spiritu, placentes Deo, et haec nova voluntas vult et probat, quae spiritus sunt, annuit et assentitur Deo. Die Vertreter der gegentheiligen Meinung verweisen auf Aussprüche alter Heiden, die auch schon von einem Conflict zwischen Wollen und Thun sagen, z. B. Epict. Enchir. 2, 26, 4: *ὃ μὲν θέλει (ὁ ἁμαρτάνων) οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ;* Eurip. Med. 1079: *θυμὸς δὲ κρείσσων* (stärker) *τῶν ἐμῶν βουλευμάτων;* Ov. Met. 7, 19: Video meliora proboque, deteriora sequor. Aber dieser Widerstreit zwischen dem besseren Wollen und der Macht der Sinnlichkeit, die alle guten Vorsätze zu Schanden macht, bewegt sich bei dem natürlichen Menschen nur auf dem natürlichen Gebiet. Der natürliche Mensch neigt sich wohl öfter dem zu, was äußerlich ehrbar ist, thut dann aber doch, von der bösen Begierde überwältigt, das, was schandbar ist. Davon schreibt die Apologie: „In den Dingen, welche mit der Vernunft zu fassen, zu begreifen sein, haben wir einen freien Willen. Es ist etlichermaßen in uns ein Vermögen, äußerlich ehrbar zu leben, von Gott zu reden, einen äußerlichen Gottesdienst oder heilige Geberde zu erzeigen, Oberkeit und Eltern zu gehorchen, nicht stehlen, nicht tödten. Denn dieweil nach Adams Fall gleichwohl bleibt die natürliche Vernunft, daß ich Böses und Gutes kenne, die mit Sinnen und Vernunft zu begreifen sein, so ist auch etlichermaßen unsers freien Willens Vermögen, ehrbar oder unehrbar zu leben. Das nennt die heilige Schrift die Gerechtigkeit des Gesetzes oder Fleisches, welche die Vernunft etlichermaßen vermag ohne den Heiligen Geist; wie-

wohl die angeborene böse Lust so gewaltig ist, daß die Menschen öfter derselbigen folgen, denn der Vernunft, und der Teufel, welcher, wie Paulus sagt, kräftiglich wirkt in den Gottlosen, reizt ohne Unterlaß die arme, schwache Natur zu allen Sünden. Und das ist die Ursache, warum auch wenig der natürlichen Vernunft nach ein ehrbar Leben führen, wie wir sehen, daß auch wenig Philosophi, welche doch darnach heftig sich bemühet, ein ehrbar äußerlich Leben recht geführt haben.“ Müller, Symb. B. S. 218. Diese Erfahrung des natürlichen Menschen ist etwas ganz Anderes, als die Erfahrung des Christen, der Kampf zwischen Geist und Fleisch, der Widerstreit zwischen dem erneuten Ich und der noch in ihm wohnenden Sünde, von dem Paulus Röm. 7 redet. Nihil huc Medea facit aut quicquid hic geminum a gentilibus collegit Grotius. Non enim de appetitus sensitivi adversus intellectualem pugna, vel de rationis et voluntatis contentione, quam non renati experiuntur, cum ea, quae non probant mente, eligunt tamen et sequuntur voluntatis affectibus abrepti; sed pugna spiritus et carnis, quae non locum habet, nisi in renatis, hic disseritur, quod exemplo apostoli satis constat, siquidem de semet ipso loquatur. Calov.

Aber wie? Finden sich nicht in dem vorliegenden Abschnitt, auch schon in dem ersten Passus V. 13—17 Ausdrücke, welche die Sündhaftigkeit, die den Christen noch anhängt, in allzu starken und schwarzen Farben abmalen? Paßt z. B. die Aussage: „Ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ wirklich auf den Wiedergeborenen? Schon Theodoret urtheilt, mit Hinweis auf dies *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν: τὸν πρὸ τῆς χάριτος ἄνθρωπον εἰσάγει.* Weiß schreibt: „Schon diese unbeschränkt und im Gegensatz gegen *πνευματικός* ausgesprochenen möglichst starken Prädicate hätten abhalten sollen, vom wiedergeborenen Menschen, von der Verfassung im Gnadenstande zu erklären.“ „In der That, wenn alles Folgende vom Wiedergeborenen gesagt werden kann, wäre der Wiedergeborene zugleich der Unwiedergeborene.“ Auf derartige Einwendungen erwidert Hodge: “There is no necessity for denying that Paul here speaks of himself and describes the exercises of a renewed man. There is not an expression, from beginning to the end of this section, which the holiest man may not and must not adopt.” “It must have been in a moment of forgetfulness, that such a man as Tholuck could quote with approbation the assertion of Dr. A. Clarke: ‘This opinion has most pitifully and shamefully, not only lowered the standard of Christianity, but destroyed its influence

and disgraced its character.' What lamentable blindness to notorious facts does such language evince! From the days of Job and David to the present hour, the holiest men have been the most ready to acknowledge and deplore the existence and power of indwelling sin." Gewiß, es ist eitel Thorheit und Blindheit, wenn man so urtheilt, daß solch ein Bekenntniß, wie dieses: „Ich bin unter die Sünde verkauft" den Christen und den Christenstand degradieren würde. Luther nennt diejenigen Ausleger, die da meinen, Paulus rede hier in der Person der Gottlosen, „Sophisten, die keine geistlichen Anfechtungen erfahren haben". Ja, solche Ausleger haben gar wenig oder nichts von der Macht der Sünde und der Gnade erfahren, denen fehlt aller geistliche Sinn und Verstand. Wahrlich, die Gottlosen beklagen sich nicht über ihre Gefangenschaft, wie Luther in dem obigen Citat hervorhebt. „Ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft." „Denn nicht, was ich will, das vollziehe ich, sondern was ich hasse, das thue ich." Das ist, wie Luther sagt, die Klage Pauli und aller Heiligen. Alle Heiligen, alle wahren Kinder Gottes, die durch den Geist Gottes erneuert und geheiligt sind, erkennen auch, was es für ein leidig und greulich Ding um die Sünde ist, die ihnen noch innewohnt und auf Schritt und Tritt zu schaffen macht, und beseufzen es, daß sie noch so fleischlich sind. Das Bußbekenntniß Pauli und aller Heiligen klingt wieder in den Bußliedern der Kirche. Die Kirche Gottes singt und lehrt jedes ihrer Glieder singen: „Ach, ich bin ein Kind der Sünden, ach, ich irre weit und breit; es ist nichts an mir zu finden, als nur Ungerechtigkeit; all mein Dichten, all mein Trachten heißet unsern Gott verachten, böslich leb ich ganz und gar und sehr gottlos immerdar. HErr, ich muß es ja bekennen, daß nichts Gutes wohnt in mir; das zwar, was wir Wollen nennen, halt ich meiner Seele für, aber Fleisch und Blut zu zwingen und das Gute zu vollbringen, folget gar nicht, wie es soll, was ich nicht will, thu ich wohl."

Doch man muß es recht verstehen, wie das gemeint ist, wenn man von einem Christen sagt, daß er unter die Sünde verkauft ist. Das ist etwas Anderes, als die Sündenknechtschaft, welcher der natürliche Mensch verfallen ist. Ein unbekehrter Mensch wird ganz und gar von der Sünde beherrscht, die Sünde treibt aus ihm schändliche Lüste und Werke hervor, 6, 19. 21, und ob er auch etlichermaßen ehrbar lebt, so ist es doch die Sünde, Unglaube, Stolz, Selbstgerechtigkeit, Selbstsucht, was all sein Thun und Lassen bestimmt. Die Gefangenschaft hingegen, welche Paulus und alle Heiligen beklagen,

besteht nach dem oben Bemerkten darin, daß das erneute Ich, der erneuerte Wille sich nicht so durchsetzen kann, wie er möchte, daß der Wiedergeborene, weil er noch fleischlich ist, sich einem fremden Willen noch fügen und beugen muß, dem Willen der Sünde, die in ihm wohnt. Was Paulus in der zweiten Hälfte des 7. Capitels ausspricht, widerspricht in keiner Weise dem, was er im 6. Capitel von der Sündenfreiheit des Christen geschrieben hat. Er ergänzt und vervollständigt hier nur die Beschreibung der Heiligung des Christen. Ein gläubiger Christ, ein Wiedergeborener ist der Sünde gestorben, ist innerlich los und frei von der Sünde. Er läßt auch die Sünde nicht herrschen in seinem sterblichen Leib, er meidet Schande und Laster, das Sündigen ist bei ihm nicht Habitus. Gleichwohl bekennt er und seufzt er darüber, daß er das thut, was er nicht will, vielmehr haßt und verabscheut. Er sündigt noch täglich reichlich. Aus seinem natürlichen Herzen steigen noch fort und fort arge Gedanken auf, unreine Begierden. Und eben auch diese actus und motus interni gehören zum Thun des Bösen. Ehe er es sich versieht, hat er ein Wort geredet, das ihn dann gereut, hat er etwas gethan, wovon er dann wünscht, es wäre nicht geschehen. Er kann es beim besten Willen nicht hindern, daß sich die Sünde noch in Alles einmischt. Ein gläubiger Christ, ein Wiedergeborener steht wirklich in einem neuen geistlichen, göttlichen Wesen und Leben, und das erzeigt sich auch im Wandel. Er bringt Gott Frucht, übt sich täglich in guten Werken. Gleichwohl seufzt und bekennt er noch, daß er das nicht thut, was er will. Sein Thun bleibt immer hinter seinem Wollen zurück. Er kann mit seinem Thun nie ganz zufrieden sein. Er muß auch an seinen besten Werken viel Unvollkommenheit bemerken. Das ist seine tägliche Klage: „Das ist mein Schmerz, das kränket mich, daß ich nicht gnug kann lieben dich, wie ich dich lieben sollte.“ Und auch seine Nächstenliebe ist noch gar schwach und gebrechlich. Davon schreibt unser Bekenntniß: „Wie denn die ganze heilige, christliche Kirche, alle Heiligen allezeit bekannt haben und noch bekennen. Denn also sagt Paulus zu den Römern am 7., 19: Das Gute, das ich will, thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich 2c. Item: Mit dem Fleische diene ich dem Gesetz der Sünde. Denn es ist keiner, der Gott den HErrn so von ganzem Herzen fürchtet und liebt, als er schuldig ist, keiner, der Kreuz und Trübsal in ganzem Gehorsam gegen Gott trägt, keiner, der nicht durch Schwachheit oft zweifelt, ob auch Gott sich unser annehme, ob er uns achte, ob er unser Gebet erhöre. Darüber murren wir oft aus Ungeduld wider Gott, daß es

den Gottlosen wohl gehet, den Frommen übel. Item, wer ist, der seinem Beruf recht genug thut, der nicht wider Gott zürnt in Anfechtungen, wenn Gott sich verbirgt? Wer liebet seinen Nächsten, als sich selbst?" Müller, Symb. B. S. 117. Kurz, ein frommer Christ möchte wohl gern alle Sünde meiden und nur thun, was Gott gefällt, und Gottes Willen vollkommen erfüllen; aber das ist ihm schlechterdings nicht möglich, weil ihm noch die Sünde, das Fleisch anhängt, und er kann unmöglich, so lange er auf Erden lebt, das Fleisch ganz abstreifen. Er kommt zeit Lebens nicht aus diesem Zwiespalt zwischen Wollen und Thun, aus dem Widerstreit zwischen Fleisch und Geist heraus. Das ist seine gegenwärtige Gefangenschaft.

V. 18—20. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes; denn das Wollen ist mir zur Hand, das Vollbringen aber des Guten finde ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so vollbringe ich es nicht mehr, sondern die Sünde, die in mir wohnt.

Es wiederholt sich hier wesentlich die vorhergehende Ausführung, nur daß den einzelnen Aussagen näher erklärende Zusätze eingefügt sind. Es wird auch hier die Doppelnatur des Christen geschildert. So dient dieser mit *γάρ* angefügte Absatz dem vorhergehenden zur Erläuterung und Bestätigung. "These verses contain an amplification and confirmation of the sentiment of the preceding verses. They re-assert the existence and explain the nature of the inward struggle of which the apostle had been speaking." Hodge. Während der Apostel vorher im Allgemeinen davon gesagt hatte, daß die Sünde in ihm wohne, *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, schreibt er jetzt bestimmter, indem er ausdrücklich sein christliches Bewußtsein geltend macht: *Οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν.* „Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes." V. 18a. Sofern er noch das Fleisch an sich hat, wohnt nichts Gutes, sondern eitel Böses in ihm. „Auch hier zeigt die zu *ἐμοί* hinzugefügte Beschränkung *τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου*, daß Paulus nur vom Wiedergeborenen reden könne. In mir, das ist in meinem Fleische, wohnet nicht Gutes (= ‚nichts Gutes' Luther), sagt aus, daß in seinem eigentlichen *ἐγώ* wohl etwas Gutes wohne. Und zwar kann dieses im höchsten Sinne so genannte und dem pneumatischen Nomos correspondirende Gute auch selbst nur pneumatischer Natur

sein, so daß unter dem eigentlichen Ich, dem der *ἐγὼ σαρκικός* entgegengesetzt ist, nur der *ἐγὼ πνευματικός*, der *καινός, πνευματικὸς ἄνθρωπος* gemeint sein kann." Philippi. *Σάρξ* steht hier, 7, 5. 14, und so oft im Neuen Testament im ethischen Sinn, bezeichnet die verderbte Natur des Menschen. Der Mensch ist von Natur und Geburt Fleisch, ganz und gar verderbt, und gerade auch die edleren Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, Verstand und Wille, sind verderbt. Und nun hat eben auch der Wiedergeborene das Fleisch noch an sich, hat auch den verderbten Verstand und Willen noch nicht ganz abgelegt. Aus dem Fleisch der Christen gehen fort und fort nicht nur unreine Begierden, sondern auch irrige, thörichte Gedanken, verkehrte, gottwidrige Willensentschlüsse hervor. Auch im Fleisch der Christen wohnt nichts Gutes, das Fleisch der Christen ist nicht besser, als das Fleisch aller andern Menschenkinder. Das zeigt sich darin, daß dem Christen wohl das Wollen, nämlich des Guten, zur Hand ist, nahe liegt, in promtu est, *παράκειται*, eben nach dem neuen Menschen, daß er aber das Vollbringen des Guten nicht findet. V. 18b. „Indem der Apostel sich gleichsam in dem Raume seines innern Ichs umschaut, findet er das *θέλειν* des Guten gleich vor sich liegen, von dem *κατεργάζεσθαι τὸ καλόν* hingegen, nach dem er sich gleichsam suchend umschaut, muß er sagen *οὐχ εὑρίσκω*, ich finde es nicht, das heißt, ich weiß nicht, wo es ist, es ist nicht da." „Doch ist die Meinung nicht, daß der Gläubige stets nur ein völlig unwirksames Verlangen habe, sondern daß er auch in seiner besten That, indem die Sünde sich ihr beimischt, nicht die That vollbringt, die seinem vom Geiste Gottes geheiligten Willen entspricht." Philippi. Der Sinn bleibt übrigens derselbe, auch wenn man das *εὑρίσκω* nicht liest, welches jedoch sattsam bezeugt ist. Diese Aussage erläutert der Apostel V. 19, indem er den gleichsam zum Axiom gewordenen Satz V. 15 wiederholt, nur in vollerer Form, mit ausdrücklicher Beifügung von *ἀγαθόν* und *κακόν*: „Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich." Es sei nochmals daran erinnert, daß, wie das Wollen des Guten nicht ganz unwirksam ist, so das Thun des Bösen auch die innern Acte und Bewegungen des verderbten, fleischlichen Willens in sich schließt. Aus der Thatsache, daß ich das thue, was ich nicht will, folgt aber, daß es nicht mein eigentliches Ich ist, das da vollbringt, was böse ist, sondern die Sünde, die in mir wohnt. V. 20. Also auch diese Folgerung bringt der Apostel zum zweiten Mal zum Ausdruck und gibt damit den Christen nachdrücklich zu bedenken, daß in dem Conflict zwischen dem *ἐγὼ πνευμα-*

τικός und dem *ἐγὼ σαρκικός* das erstere vorwiegt und vorherrscht, daß das erneute Ich das eigentliche Ich des Christen ist.

V. 21—23. Ich finde also die Regel, daß mir, der ich das Gute thun will, das Böse zur Hand ist. Denn ich freue mich am Gesetz Gottes nach dem innern Menschen, ich erblicke aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz meines Sinnes und mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde, welches ist in meinen Gliedern.

Es fragt sich zunächst, wie der Satz V. 21: *Εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται,* zu construiren und zu erklären ist. Der Ausdruck *τὸν νόμον* wird von einer beträchtlichen Anzahl von Auslegern von dem mosaischen Gesetz verstanden, die ganze Aussage aber bei dieser Fassung von *νόμος* sehr verschieden gedeutet. Die griechischen Väter und unter den Späteren z. B. Bengel, Semler, Morus construiren und erklären: „Ich finde also das Gesetz für mich, der ich gewillt bin, das Gute zu thun, weil mir das Böse nahe liegt", das heißt, ich finde also, daß das Gesetz, sofern ich den Willen habe, das Gute zu thun, mir beistimmend zur Seite steht, weil mir das Böse nahe liegt und ich daher das Gesetz als *συνήγορον* und *ἐπιτείνοντα τὸ βούλημα* bedarf (Chrysostomus). Hiergegen bemerkt Meyer mit Recht, daß der Gedanke, welcher hiernach durch den Dativ *τῷ θέλοντι ἐμοί* 2c. gegeben wäre, bestimmter und ausdrücklicher, als durch den bloßen Dativus commodi ausgesprochen sein müßte. Hofmann nimmt gleichfalls *ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται* als Grundangabe, den ersten Verstheil also als Hauptsatz, nimmt *τὸ καλόν* als Prädicat zu *εὑρίσκω τὸν νόμον,* läßt *τῷ θέλοντι ποιεῖν* von *τὸ καλόν* abhängen und findet hier „eine Aussage, welche kundgibt, wofür der Sprechende das Gesetz erkenne, nämlich für das, was ihm, dem thun Wollenden, das Gute ist. Er erfindet es aber so, weil ihm das Böse zur Hand ist". „Wenn er zu handeln kommt, so ist das Böse da und bietet sich ihm dar, daß er es thue. Aber sein Wollen ist nicht ein Wollen des Bösen, sondern des Guten. Da nun das Gesetz das Böse verbietet und das Gute gebietet, so findet er, daß es ihm, dem thun Wollenden, das Gute ist. Der Widerspruch zwischen dem, was er will, und dem, was ihm zur Hand ist, läßt ihn die Uebereinstimmung zwischen seinem Wollen und dem Gesetze inne werden, läßt ihn inne werden, daß er das thäte, was er will, wenn er das thäte, was das Gesetz befiehlt. Also erwächst ihm die Erkenntniß, daß das Gesetz das ist, was er als

ein das Gute Wollender thun sollte; aber sie erwächst ihm aus dem traurigen Umstande, daß ihm das Böse so unmittelbar nahe liegt." „Aber schwieriger hätte der Apostel seinen Gedanken kaum ausdrücken können." So urtheilt Luthardt. Und Godet: „Kann man sich einen verwickelteren Gedanken und eine verkünsteltere Construction denken, als dies?" Insonderheit ist es ein Gewaltact, *τὸ καλόν* von *ποιεῖν* zu trennen und mit *εὑρίσκω τὸν νόμον* zu verbinden. Obendrein widerspricht diese Erklärung, wie auch die vorhergehende, dem nexus rerum. Eine derartige Aussage über das Gesetz, eine derartige Rechtfertigung des Gesetzes liegt ganz außerhalb des Zusammenhanges. Mit dem Nachweis, daß das Gesetz nichts Uebels, sondern gut und heilig ist, war der Apostel längst vorher zu Ende gekommen. Er beschreibt schon von V. 14 an, und selbstständig, ohne Beziehung auf das Gesetz, von V. 17 an die Duplicität seines Ich, den Widerspruch zwischen seinem Wollen und Thun. Und das ist offenbar auch der den Passus V. 21—23 beherrschende Gedanke. Mit diesem Grundgedanken des ganzen Abschnitts würde eine dritte Auffassung, die Olshausen, Fritzsche und Andere vertreten, die Uebersetzung: „Ich finde also bei mir, der ich das Gesetz zu thun gewillt bin, nämlich das Gute, daß mir das Böse nahe liegt" sich wohl vertragen. Aber ein doppeltes Object bei *ποιεῖν* erscheint lästig, und der Ausdruck *τὸν νόμον ποιεῖν* findet sich sonst nicht. Das hebt auch Meyer hervor. Freilich verstärkt derselbe nur die sprachliche Härte und Schwierigkeit, indem er seinerseits erklärt: „Ich finde also, während auf das Gesetz mein Wille gerichtet ist, um das Gute zu thun, daß mir das Böse vorliegt." Es ist unglaublich, daß Paulus mit dem singulären Ausdruck *τὸν νόμον θέλειν* „das sittliche Interesse, die Lust und Liebe am Gesetz" bezeichnet haben sollte. Kurz, man kann das mosaische Gesetz in den Satz V. 21 nicht füglich unterbringen. Und so nehmen wir mit den meisten Auslegern, z. B. Luther, Beza, Calvin, Grotius, Tholuck, Beck, Philippi, Hodge, Godet, Ebrard, Weiß, Luthardt, *τὸν νόμον* an unserer Stelle in dem allgemeineren Sinn von Regel, wie z. B. 4, 27. In den folgenden Versen wird der Ausdruck *νόμος* in verschiedener Bedeutung gebraucht. Und es erscheint uns als das Natürlichste, den Dativ *τῷ θέλοντι ἐμοί* ꝛc. mit *παράκειται* zu verbinden und eine Trajection des betonten Dativobjects anzunehmen, die dann die Wiederholung des *ἐμοί* nach *ὅτι* mit sich bringt. Es ergibt sich so in einfacher Form der einfache, schlichte Gedanke: Ich finde also die Regel, daß mir, der ich das Gute thun will, das Böse zur Hand liegt. Ich will gern das Gute thun, aber das Böse liegt

mir so nahe, bietet sich mir selber dar und mischt sich in all mein Thun und Lassen ein. Das ist wesentlich dasselbe, was der Apostel schon vorher ausgeführt hat, daher wir das *ἄρα* nicht als eigentliche Folgerungspartikel fassen, sondern als recapitulirend. Ein neues Moment liegt in *εὑρίσκω τὸν νόμον*. Der Apostel betont, daß diese seine Erfahrung, von der er bisher geredet hat, keine Ausnahme, sondern die Regel, seine tagtägliche Erfahrung sei. „Bedeutungsvoll wird diese Erfahrung ein Gesetz genannt, eben weil sie keine zufällige und vorübergehende, sondern eine nothwendige und bleibende Erscheinung ausdrückt.“ Philippi.

Der Doppelsatz V. 21 enthält das Resultat, in welchem sich die vorhergehende Ausführung zusammenfaßt. Doch fügt der Apostel diesem Doppelsatz noch eine Erläuterung bei, V. 22. 23, welche die Duplicität seines Ich auf den stärksten Ausdruck bringt. Der ersten Hälfte des 21. Verses entspricht V. 22: *Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* „Denn ich freue mich an dem Gesetz Gottes nach dem innern Menschen.“ Wir übersetzen: „Ich freue mich an dem Gesetz Gottes“ und nicht: „Ich freue mich mit dem Gesetz Gottes.“ Es ist eine allzu starke Personification und ergibt einen schwierigen Gedanken, wenn man dem Gesetz Freude zuschreibt. „Leugnen zu wollen, daß *σύν* in solchen Verbindungen wie *συγχαίρω, συνήδομαι, συλλυποῦμαι* auch den Sinn haben kann, die Freude oder Betrübniß über etwas als die entsprechende Art und Weise des Antheils zu bezeichnen, den man daran nimmt, ist Angesichts des Sprachgebrauchs schlechthin unbegreiflich.“ Hofmann. Vgl. Demosthenes 194, 23. Euripides Hipp. 1250. 1276. Herodot 9, 94. *Ὁ ἔσω ἄνθρωπος* ist an sich der innere Mensch, die Innenseite des Menschen, Denken, Wollen, Fühlen und Empfinden des Menschen. Doch nach dem Zusammenhang, da hier dem innern Menschen Freude an Gottes Gesetz beigelegt wird und als Gegensatz das Fleisch, die Sünde gedacht ist, erscheint an unserer Stelle der Begriff *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* als identisch mit dem Begriff *ὁ καινὸς ἄνθρωπος*. In der Wiedergeburt wird ja vor Allem das Innere des Menschen, Herz, Verstand, Wille erneuert. In demselben Sinn wird 2 Cor. 4, 16 der Ausdruck *ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος* und Eph. 3, 16 der Ausdruck *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* gebraucht. Nach dem inwendigen oder neuen Menschen hat also Paulus und jeder Wiedergeborene seine herzliche Lust und Freude an dem Gesetz Gottes, eben weil es Gottes ist, gut, geistlich, göttlich ist, den unwandelbaren, heiligen Willen Gottes offenbart. Und wie gern möchte er dem Gesetz Gottes in allen Stücken nachkommen!

„Aber“, und das ist nun die andere Seite, das Correlat von V. 21b, „aber ich erblicke ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz meines Sinnes und mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde, welches ist in meinen Gliedern“, *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.* V. 23. Paulus gewahrt ein anderes Gesetz, *ἕτερον νόμον,* das ganz andersartig ist, als das Gesetz Gottes. Und dieses andere Gesetz nennt er ein Gesetz in seinen Gliedern. Wir verbinden *ἐν τοῖς μέλεσί μου* mit *νόμον,* entsprechend dem *τῷ νόμῳ — τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου* am Schluß des Verses. Unter dem Gesetz in den Gliedern verstehen wir nicht, wie man es vielfach faßt, die Macht der Sinnlichkeit oder die selbstsüchtigen Triebe, durch welche das bessere Ich überwältigt, gefangen gehalten und lahm gelegt werde. Diese Erklärung hängt mit dem Grundirrthum der Neueren zusammen, als beschreibe der Apostel in diesem ganzen Abschnitt den sittlichen Zustand des natürlichen, unbekehrten Menschen. Andrerseits subsumiren wir nicht, wie z. B. Philippi nach dem Vorgang älterer Exegeten, unter *τὰ μέλη* auch die höheren Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, wie Verstand und Wille, sofern dieselben noch nicht vom Geist Gottes erneuert sind. *Τὰ μέλη* heißt einfach „die Glieder“, die Glieder des Leibes, weiter nichts. Das „Gesetz in den Gliedern“ und „die Glieder“ ist zweierlei. Das „Gesetz in den Gliedern“ definirt der Apostel selbst, wo er den Ausdruck wiederholt, als „das Gesetz der Sünde“, *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας.* Das Gesetz der Sünde ist die Sünde selbst, als Norm, sofern sie das Thun und Lassen des Menschen zu bestimmen sucht. Die Sünde hat nun wohl ihren eigentlichen Sitz und ihre Wurzel nicht in dem Leib und den Gliedern des Leibes, sondern im Innern des Menschen, im Herzen, Verstand und Willen. Das gilt auch von der Sünde, die noch in den gläubigen Christen wohnt. Deren Herz, Sinn, Verstand und Wille ist noch nicht ganz erneuert. Aber der verderbte Sinn und Wille, der in den Wiedergeborenen noch übrig ist, ist kräftig und wirksam gerade auch in den Gliedern des Leibes, möchte sich der Glieder bemächtigen und sie zwingen, das Böse zu vollbringen. Das erfährt ein Christ alle Tage, wie seine Glieder zur Sünde hinneigen, wie mit geheimer Macht zum Bösen hingezogen werden. Und gerade daran nimmt er das Gesetz der Sünde wahr.

Von dem Gesetz der Sünde, dem Gesetz in den Gliedern sagt der Apostel weiter aus, und darauf liegt in unserm Vers der Nachdruck:

ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με 2c., „das da widerstreitet dem Gesetz meines Sinnes und nimmt mich gefangen" 2c. Da er eben im Begriff ist, das Gesetz Gottes, an dem er seine Lust hat, zu vollbringen, erblickt er jenes andere Gesetz wie einen gewappneten Feind, der ihm entgegentritt, wider ihn zu Felde zieht, ihm den Weg versperrt, das Vollbringen des Guten aus allen Kräften hindert. Das Gesetz der Sünde widerstrebt und widerstreitet dem Gesetz Gottes, denn die Sünde ist eben die gottwidrige Willensrichtung, damit aber zugleich „dem Gesetz meines Sinnes". *Ὁ νοῦς* deckt sich ganz mit dem Begriff *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, umfaßt das ganze Innenleben des Menschen, Denken, Wollen, Fühlen, Empfinden, bezeichnet aber an unserer Stelle nach dem Zusammenhang, wie der Gegensatz zeigt, das vom Geist Gottes erneute und geheiligte Denken, Wollen, Fühlen. Und *ὁ νόμος τοῦ νοός μου*, „das Gesetz meines Sinnes", ist der *νοῦς*, „mein Sinn" selbst, sofern er Norm ist, mein Thun und Lassen zu bestimmen sucht. Der Wiedergeborene ist, sofern er wiedergeboren, geistlich gesinnt und geartet ist, sich selber Norm und Gesetz. Er trägt Gottes Gesetz und Willen, an dem er seine Freude hat, in sich und will selbst nur das, was Gott will und Gott gefällt. Dem widersetzt sich aber eben nun das Gesetz der Sünde. Es kommt zum heißen Kampf. Und das Resultat ist, daß das Gesetz der Sünde in den Gliedern die Oberhand behält, mich zum Kriegsgefangenen macht und in der Gefangenschaft festhält, mich nöthigt, seinen Willen zu thun, und eben auch meine Glieder in den Dienst der Sünde preßt. Statt, wie man erwarten sollte, zu schreiben: *αἰχμαλωτίζοντά με ἑαυτῷ*, wiederholt der Apostel das Subjectsnomen, um mit dem starken, vollen Ausdruck *τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου* die Beschreibung dieses schweren Conflicts abzuschließen und den christlichen Lesern einen Eindruck von der Macht des Gegners zu hinterlassen, mit dem sie es, so lange sie auf Erden leben, zu thun haben. Es macht für den Sinn keinen Unterschied, ob man *τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας* oder *ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας* liest. Jenes ist der Dativus commodi, das Gesetz der Sünde nimmt uns gefangen, sich selbst zu Nutz und Dienst, dieses bedeutet, daß wir in der Gefangenschaft des Sündengesetzes festgehalten werden. Im Uebrigen ist das, was der Apostel hier von der Kriegsgefangenschaft sagt, ebenso gemeint, wie jenes Verkauftsein unter die Sünde V. 14. Die Unmöglichkeit, jemals die Sünde ganz abzulegen und vollkommene Heiligkeit zu erlangen, fühlt und empfindet er und jeder Wiedergeborene als Gefangenschaft, als Fessel und Kette. Ein gläubiger Christ

kämpft ohne Unterlaß, widersetzt sich der Sünde, wenn sie wider ihn zu Felde zieht, läßt nicht nach im Kampf in dem Bewußtsein und Gefühl, daß er in diesem Leben der Sünde doch nicht ganz Herr wird, er begnügt sich nicht mit einem bestimmten Maaß und Grad der Heiligung in dem Bewußtsein, daß er den letzten und höchsten Grad nie erreichen wird, er strebt und ringt nach völliger Ueberwindung der Sünde, nach völliger Heiligung, überwindet auch immer wieder das Böse mit Gutem und nimmt stetig zu im geistlichen, göttlichen Wesen und Leben; aber so weit bringt er es nimmer, daß die Sünde ihm nichts mehr anhaben könnte, er kann sich, Sinnen und Gedanken seines Herzens, die Glieder seines Leibes nie ganz dem Einfluß, der Einwirkung und Gewalt der Sünde entziehen. Insofern ist und bleibt er sein Leben lang ein Gefangener der Sünde.

Wir weisen schließlich noch darauf hin, daß auch unser lutherisches Bekenntniß gerade diese stärkste Partie des vorliegenden Abschnitts, 7, 21—23, auf den Kampf der Heiligung bezieht, der mit der Bekehrung anhebt. „Wann aber der Mensch bekehrt worden und also erleuchtet ist und sein Wille verneuert, alsdann so will der Mensch Gutes (sofern er neu geboren oder ein neuer Mensch ist), und hat Lust am Gesetz Gottes nach dem innerlichen Menschen, Röm. 7, und thut forthin so viel und so lang Gutes, so viel und so lang er vom Geist Gottes getrieben wird. . . . Und bleibt gleichwohl auch in den Wiedergeborenen, das St. Paulus geschrieben Röm. 7: Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüth und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meinen Gliedern." Müller, Symb. B. S. 603. „Nun bleibet gleichwohl auch in den Wiedergeborenen eine Widerspenstigkeit, davon die Schrift meldet, daß das Fleisch gelüstet wider den Geist, item die fleischlichen Lüste wider die Seele streiten, und daß das Gesetz in den Gliedern widerstrebe dem Gesetz in dem Gemüthe, Röm. 7. Derhalben der Mensch, so nicht wiedergeboren ist, Gott gänzlich widerstrebet, und ist ganz und gar ein Knecht der Sünden. Der Wiedergeborene aber hat Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen, sieht aber gleichwohl in seinen Gliedern der Sünden Gesetz, welches widerstrebet dem Gesetz im Gemüth: derhalben so dient er mit dem Gemüth dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünden. Röm. 7." Müller, Symb. B. S. 608.

V. 24. 25. **Ich elender Mensch, wer wird mich erretten von diesem Leib des Todes? Ich danke Gott durch JEsum Christum, unsern HErrn. So diene ich selbst also mit dem Sinn dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.**

Der Apostel ist mit dem Thema des Abschnitts, mit der Beschreibung der christlichen Heiligung als eines Kampfes mit der Sünde zu Ende gekommen. Wir können diese seine Ausführung, in welcher er von der in ihm wohnenden Sünde redet, wie oben bemerkt, das Bußbekenntnis Pauli und aller Heiligen nennen. Und dieses Bußbekenntniß klingt aus in einen Klageruf und Hülferuf. Der Klageruf lautet: *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος*, „Ich elender Mensch". Ein Wiedergeborener empfindet die vorher geschilderte Sündenknechtschaft als das größte Elend, den größten Jammer der Erde. Der Hülferuf lautet: *Τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* Wir übersetzen, indem wir *τούτου* mit *τοῦ σώματος* verbinden: „Wer wird mich erretten von diesem Leib des Todes?" Ein Christ kennt seinen Retter und Erlöser und weiß, daß derselbe ihn schließlich auch von allem Uebel und so auch von der ihm noch anklebenden Sünde erlösen wird. Der Sinn der Frage ist: Ach, wenn die Stunde der Erlösung doch bald vorhanden wäre! Ein Christ sehnt sich nach Errettung „von diesem Leibe des Todes", von diesem seinem Leib, den er jetzt an sich trägt, welcher dem Tode zugehört, von seinem „sterblichen Leib" 6, 12, welcher, weil so schwach und hinfällig, auch ein so schwaches, gebrechliches Organ des Geistes ist und so leicht der Sünde dienstbar wird. Ihn verlangt nach der Zeit, da er im verklärten Leib und Leben, frei, ungehindert Gott leben und dienen kann. An den Hülferuf schließt sich ein Dankesruf an: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* V. 25a. Diese Lesart, welche ℵ A K L bieten, scheint uns beglaubigter, als die andere, die noch in Frage kommen kann, die von C gebotene: *Χάρις τῷ θεῷ.* Der Sinn ist beidemal derselbe. Paulus und jeder gläubige Christ sagt Gott Dank durch JEsum Christum, unsern HErrn. Diese Danksagung gibt keinen erträglichen Sinn, wenn nicht zugleich angegeben wird, weshalb und wofür ein Christ Gott dankt. Der folgende Satz V. 25b nennt Grund und Gegenstand des Dankes. *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.* Diese Worte enthalten zunächst eine nochmalige kurze Recapitulation der ganzen vorhergehenden Ausführung, doch diese Recapitulation ist so gehalten, daß man erkennt, wie ein Christ, der seinen jetzigen status

quo beklagt und davon befreit zu werden wünscht, doch andrerseits Ursache hat, Gott dafür zu danken. Die meisten neueren Ausleger stellen freilich V. 25 b in Gegensatz zu V. 25 a und lassen den Apostel sagen, in Christo, wenn er sein Verhältniß zu Christo ansehe, habe er wohl Grund, Gott zu danken, hingegen er selbst, auf seine Person beschränkt, *αὐτὸς ἐγώ*, losgelöst von Christo, befinde sich eben in jener unglückseligen Lage, daß er noch dem Fleische diene, wenn er auch mit seinem Sinn Gott diene. Aber auf diese Weise wird, von der irrigen Gesammtauffassung der ganzen Stelle abgesehen, jener Dankesruf ganz isolirt und schier unverständlich. Wir verstehen mit Thomasius das *αὐτὸς ἐγώ*, wie das betonte *ἐγώ* V. 14 und 17, von dem eigentlichen Ich. Das ist allerdings dankenswerth, daß der Christ mit seinem eigentlichen Ich, mit seinem erneuten Sinn Gott und dem Gesetz Gottes dient, wenn er auch mit dem Fleisch noch dem Gesetz der Sünde dient. Die grammatische Coordination der beiden Satzglieder V. 25 b durch *μέν* und *δέ* verwehrt es nicht, auf das erste Glied den Ton zu legen und die Verstärkung des Ich, das *αὐτὸς ἐγώ* nur auf diese erste Aussage zu beziehen. Ein Christ soll also bei seinem gegenwärtigen Sündenjammer nie vergessen, was er als Christ ist und hat, und Gott danken durch JEsum Christum, unsern HErrn, dem er diesen seinen gegenwärtigen, immerhin so seligen Christenstand verdankt.

Der ausgelegte Passus 7, 13—25 ergänzt, wie sich uns ergeben hat, das Bild, welches der Apostel vorher von der Heiligung des Christen entworfen hat. Was derselbe im 6. Capitel und im Anfang des 7. Capitels davon geschrieben hat, daß die Christen frei und los seien von Sünde und Gesetz, könnte ein Unverständiger dahin deuten, als könnten und müßten die Christen schon in diesem Leben ganz rein von Sünden werden. Freilich ist dieser Mißverstand schon durch Redewendungen, wie 6, 12: „Lasset die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe", ausgeschlossen. Denn solche Mahnung setzt voraus, daß in den Christen immer noch Sünde übrig ist. Doch tritt der Apostel noch ausdrücklich jenem methodistischen Wahn von der vollkommenen Heiligung entgegen und zeigt in unserm Abschnitt, daß nicht absolute Sündlosigkeit, sondern der Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, der Kampf mit der einwohnenden Sünde ein characteristicum des Christen ist. Es liegt auf der Hand, wie diese Erkenntniß dazu angethan ist, die Christen bei des rechten Glaubens Trost zu erhalten, daß es ihnen nie aus dem Sinn kommt, daß sie allein aus Gnaden vor Gott gerecht und selig werden. Auch der

heiligste Mensch, wie Paulus, ist verloren, wenn er sich in puncto critico, im Gericht Gottes auf seine Werke, seine eigene Frömmigkeit verläßt. Denn die hält da nicht den Stich. Die Summa des Abschnittes ist demnach:

Der Apostel klagt und seufzt im Namen aller Wiedergeborenen über den Widerstreit zwischen Wollen und Thun, daß ihm noch das Fleisch, die Sünde anhängt und auf Schritt und Tritt in Ausübung des Guten hinderlich ist.

Achtes Capitel.

8, 1—17. Der Wandel im Geist.

V. 1—4. So gibt es also kein Verdammungsurtheil für die, welche in Christo JEsu sind. Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo JEsu hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Denn was das Unvermögen des Gesetzes anlangt, dieweil es schwach war durch das Fleisch, so hat Gott, indem er seinen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches und um der Sünde willen, die Sünde im Fleisch verurtheilt, damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist.

Aeltere Ausleger und unter den neueren sonderlich Hodge meinen, der Apostel kehre jetzt zu seinem Hauptthema, der Lehre von der Rechtfertigung zurück, und finden 8, 1—4 den Gedanken ausgeführt, die gläubigen Christen seien vor Gott gerecht, ohne Schuld, dieweil das Gesetz des Geistes, das ist das Evangelium, sie von dem Fluch des Gesetzes befreit, dieweil Christus, Gottes Sohn, die Schuld der Sünde gesühnt und das Gesetz für sie erfüllt habe. Man braucht aber nur den ganzen Abschnitt, die erste Hälfte des 8. Capitels, aufmerksam durchzulesen, um zu erkennen, daß Paulus hier weiter bei demjenigen Thema verweilt, das er von 6, 1 an ausgeführt hat, der Heiligung des Christen, die er jetzt unter den Gesichtspunkt des Lebens und Wandels im Geist stellt. Mit der Rechtfertigungslehre ist er am Schluß des 5. Capitels zu Ende gekommen.

Und so darf man auch nicht den ersten Satz des neuen Abschnitts, 8, 1, den bekannten Spruch „So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo JEsu sind“ von seinem Zusammenhang losreißen und als Beweisstelle für die Lehre von der Rechtfertigung behandeln. Der griechische Text lautet: *Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Das heißt, genau übersetzt: „So gibt es also kein Verdammungsurtheil für die, welche in Christo JEsu sind.“ Diejenigen Ausleger, welche in dem vorhergehenden Abschnitt, in der zweiten Hälfte des 7. Capitels, den Zustand des Unwiedergeborenen geschildert finden, nehmen an, daß der Apostel mit diesen Worten seine christliche Gegenwart oder, allgemein geredet, den Zustand der Wiedergeborenen, für welche die Lebensgemeinschaft mit Christo characteristisch sei, zu beschreiben beginne. Sie betonen das *νῦν*, das sie in zeitlichem Sinne verstehen. Aber Paulus hatte ja schon vorher durchweg im Präsens geredet. Und das *ἄρα* ist bei dieser Fassung nicht am Platze. Der status regenitorum ist doch das Widerspiel des status irregenitorum und folgt nicht aus dem letzteren. Wohl aber ergibt sich aus dem recht verstandenen *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ* 2c., 7, 25, worin sich, wie wir gesehen haben, die vorhergehende Ausführung zusammenfaßt, das, was der Apostel zunächst aussagt, daß für die, welche in Christo sind, das ist für die gläubigen Christen, in deren Namen Paulus bisher mit *ἐγώ* geredet hat, kein Verdammungsurtheil vorhanden ist. 8, 1. Da die Christen mit dem Fleisch noch dem Gesetz der Sünde dienen, aus Schwachheit ihres verderbten Fleisches und Blutes täglich noch reichlich sündigen, so könnte man meinen, und ihnen selbst kommt der Gedanke, indem ihnen ja die Sünde zuwider ist, daß sie mit ihren laufenden Sünden Zorn und Strafe auf sich laden. Aber nun gibt ihnen der Apostel die Zusicherung, daß sie dieser ihrer Schwachheitssünden halber keinerlei Verurtheilung zu fürchten brauchen. Und zwar eben darum nicht, weil sie mit ihrem eigentlichen Ich, mit ihrem erneuten Sinn und Willen dem Gesetz Gottes dienen, am Gesetz Gottes Wohlgefallen haben, das Böse hingegen hassen und verabscheuen. Auch bei Gott gilt das erneute Ich des Christen als dessen eigentliches Ich, nach dem sich sein Urtheil über ihn richtet. Gott beurtheilt den Christen nach dem neuen Menschen, nicht nach dem alten Menschen und rechnet ihm daher nicht an, was sein Fleisch noch Uebels thut. Diese Gedankenverbindung ist durch *ἄρα νῦν*, das wir mit Philippi als verstärkte Folgerungspartikel fassen, im Sinn von *ἄρα οὖν*, klar und deutlich angezeigt. So hat auch Luther in seinen Randglossen zum

Römerbrief 8, 1 ganz richtig exegesirt, indem er bemerkt: „Ob wohl noch Sünde im Fleisch wüthet, so verdammt es doch nicht, darum daß der Geist gerecht ist und dawider streitet.“ Daß dem Christen noch das Fleisch anhängt, in welchem die Sünde wüthet, das verdammt ihn nicht, weil sein Geist, Sinn und Wille neu geboren, gut und gerecht ist und wider die Sünde streitet. Was der Apostel hier schreibt, widerspricht keineswegs dem, was er vorher von der Rechtfertigung durch Christi Blut und Gerechtigkeit gelehrt hat, setzt vielmehr die Rechtfertigungslehre voraus. Das bleibt bestehen, daß auch die Schwachheitssünden der Christen an sich verdammlich sind, daß die Christen mit ihren besten Werken, mit ihrer Frömmigkeit und Heiligung nicht im Gericht Gottes bestehen können, weil derselben noch so viel Sünde und Unvollkommenheit anklebt, daß die Christen auch für ihre laufenden Schwachheitssünden fort und fort in Christi Blut und Wunden Vergebung suchen müssen. Das setzt der Apostel nach seiner vorhergegangenen Belehrung über Sünde und Gnade hier als bekannt und selbstverständlich voraus. Er handelt aber jetzt eben nicht mehr von der Rechtfertigung, sondern von dem andern großen Gotteswerk, das aus der Rechtfertigung folgt, von der Wiedergeburt, Erneuerung, Heiligung. Und da gibt er den Christen, die darum bekümmert sind, daß ihre Heiligung noch so unvollkommen ist, daß ihr Fleisch sie noch beständig in Ausübung des Guten hindert, daß ihr Thun so weit hinter ihrem Wollen zurückbleibt, den Trost, daß Gott bei ihnen den neuen Sinn und Willen ansieht, den guten Willen gleichsam für die That nimmt und, was das Fleisch dawider thut, nicht in Anschlag bringt. Freilich wäre das Letztere unmöglich, wenn nicht alle und jede Sünde durch Christi Tod und Blut gesühnt und getilgt wäre. Der in Christo versöhnte Gott sieht die begnadigten, gerechtfertigten Sünder, die gläubigen, wiedergeborenen Christen so an, als wären sie ganz Geist, als hätten sie kein Fleisch mehr an sich. Daß der Apostel übrigens an unserm Ort die Christen gerade als die bezeichnet, welche in Christo JEsu sind, das heißt, in Christo als ihrem Element leben, weben und sind, hängt mit seiner ganzen Argumentation zusammen, die sich im Folgenden fortsetzt. Und diese Argumentation ist stringent, auch wenn man den wenig beglaubigten Beisatz *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* hier, V. 1 wegläßt. Zweifellos finden sich diese allerdings bedeutsamen Worte am Schluß des 4. Verses.

Die folgenden drei Verse, V. 2—4, bilden einen straffen Zusammenhang, den wir uns zuerst klar machen müssen, ehe wir die mit

γάρ angezeigte Verbindung mit V. 1 verstehen können. *Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* „Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo JEsu hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes." V. 2. So fährt der Apostel fort, indem er jetzt wieder das, was alle Christen, alle die, welche in Christo JEsu sind, an sich erfahren haben, mit seiner eigenen Erfahrung illustrirt. Denn *ἠλευθέρωσέ με* ist jedenfalls die ursprüngliche Lesart und die minder beglaubigte Lesart *ἠλευθέρωσέ σε*, wie viele Exegeten annehmen, dadurch entstanden, daß die Endsilbe des Verbums doppelt gelesen wurde. Das Gesetz des Geistes ist nichts Anderes, als der Geist selbst, der Geist Gottes, sofern er das Verhalten des Menschen bestimmt. Und das Gesetz der Sünde ist die Sünde selbst, sofern die Sünde das Verhalten des Menschen bestimmt. Das Gesetz der Sünde heißt zugleich ein Gesetz des Todes, da ja die Sünde die, welche ihr folgen und dienen, dem Tod überliefert. Der Geist ist näher bestimmt als ein Geist des Lebens, das in Christo JEsu ist. Wir verbinden *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* mit *τῆς ζωῆς*. Denn der Geist Gottes kommt hier nicht insofern in Betracht, als er überhaupt Leben, sondern insofern, als er das Leben Christi vermittelt. Der Geist Gottes, so bekennt jeder Christ mit Paulo, hat mir das Leben, welches in Christo JEsu ist, mitgetheilt, so daß ich nun in Christo JEsu bin und lebe, und hat mich damit befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes, dem ich von Natur und Geburt unterworfen war. So ist also nicht mehr die Sünde, sondern der Geist Gesetz, Norm meines Verhaltens. Diese Befreiungsthat des Geistes ist identisch mit jener That Gottes, die den Anfang unsers Christenthums bezeichnet, von welcher der Apostel 6, 3 ff. geredet hat, daß wir in der Taufe mit Christo gestorben, der Sünde gestorben und der Auferstehung Christi, des neuen geistlichen, göttlichen Wesens, in dem Christus jetzt steht und lebt, theilhaftig geworden sind. Das ist eben insonderheit Amt und Werk des Geistes Gottes, daß er, durch Wort und Sacrament, das Werk und die Wohlthat Christi den Einzelnen applicirt. Wie die Befreiung, von welcher Paulus in diesem Vers sagt, sich mit der Gefangenschaft verträgt, von welcher er vorher gesagt hat, ist im Obigen zur Genüge nachgewiesen.

Schwieriger und complicirter, als V. 2, ist der folgende Satz, V. 3: *Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Τὸ ἀδύνατον τοῦ*

νόμου, das substantivirte Adjectiv mit folgendem Genitiv, heißt nichts Anderes, als „das Unvermögen" oder „die Ohnmacht des Gesetzes" und ist vorangestellte Apposition zu dem folgenden Hauptsatz sammt seinem Angebinde V. 4. Eine ähnliche Construction findet sich Hebr. 8, 1: *Κεφάλαιον οὖν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα* 2c. Die entsprechendste deutsche Redewendung ist etwa: „Was das Unvermögen des Gesetzes anlangt." Das ist freilich dem Sinn nach dann so viel, wie: „Was dem Gesetz unmöglich war." Worin sich das Unvermögen des Gesetzes erwies, was dem Gesetz unmöglich war, ersieht man aber erst aus dem Folgenden. Zunächst fügt Paulus der voraufgestellten appositionellen Näherbestimmung noch eine kurze Begründung an, *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*, „dieweil es schwach war durch das Fleisch" oder „vermöge des Fleisches", und macht damit bemerklich, daß die in Rede stehende Ohnmacht oder Schwäche des Gesetzes nicht im Gesetz selbst, sondern in dem sündigen Fleisch der Menschenkinder, denen es gegeben war, ihren Grund hatte. Das Subject des Hauptsatzes ist *ὁ θεός* und das verbum finitum, das Prädicat *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*. Zwischen Subject und Prädicat ist aber ein Zwischensatz, *τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας . . . περὶ ἁμαρτίας*, eingeschoben, welcher das Prädicat verständlich macht. Das Satzgerippe ist also dies: Was das Unvermögen des Gesetzes anlangt . . . so hat Gott, indem er seinen Sohn sandte . . . verurtheilt die Sünde im Fleisch. Wir vergegenwärtigen uns zuvörderst Sinn und Inhalt der einzelnen Satztheile.

Gott hat seinen Sohn gesandt. „Die Liebesthat Gottes wird durch Voraufstellung des *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν* nachdrücklich hervorgehoben. Ebenso wird durch *ἑαυτοῦ*, vgl. *ἴδιος υἱός* 8, 32, das Sohnesverhältniß als ein metaphysisches, vgl. 1, 3, durch *πέμπειν κτλ.* die Persönlichkeit Christi als eine präexistirende bezeichnet, vgl. Gal. 4, 4." Philippi. Gott hat seinen eigenen Sohn, der aus seinem Wesen gezeugt, aus seinem Schooß hervorgegangen ist (Godet), von sich aus in die Welt gesandt, *ἐξαπέστειλεν*, Gal. 4, 4, *εἰς τὸν κόσμον*, Joh. 10, 36. Gott sandte seinen Sohn *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, „in der Aehnlichkeit" oder genauer „in der Gestalt des sündigen Fleisches", „so, daß er in einer äußern Existenzform erschien, welche der mit der Sünde behafteten Menschennatur ähnlich war. *ἐν* ist: angethan mit". Meyer. Auch hier ist *ὁμοίωμα* als ein concretum zu fassen. „Christus erschien nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, welches die ebionitische, noch *ἐν ὁμοιώματι σαρκός*, welches die doketische, sondern *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, welches die biblisch-paulinische An-

schauungsweise ist. σάρξ ist hier offenbar die ganze menschliche Natur, wie Joh. 1, 14; Röm. 1, 3; 9, 5; 1 Joh. 4, 2, nach Leib und Seele." Philippi. Der Sohn Gottes ist σάρξ, Fleisch, das ist Mensch geworden. Joh. 1, 14. Er ist ἐν σαρκί, im Fleisch, in der menschlichen Natur, offenbart. 1 Tim. 3, 16. Er war ohne Sünde, Hebr. 4, 15, doch seine menschliche Natur und Erscheinung glich dem sündigen Fleisch der Menschenkinder, sofern sie auch den Schwächen und Gebrechen menschlicher Natur, welche Folge der Sünde sind, und also auch dem Tod unterworfen war. Und Gott sandte seinen Sohn περὶ ἁμαρτίας, „betreffs der Sünde" oder „um der Sünde willen". Dieser allgemeine Ausdruck umfaßt jede Beziehung Christi zur menschlichen Sünde. Christus sollte durch sein menschliches Leben, Leiden und Sterben die Sünde der Menschen sühnen und tilgen, und hat es auch gethan. Meyer bemerkt ganz richtig zu περὶ ἁμαρτίας: „Es enthält vielmehr die ganze Beziehung, in welcher die Sendung Christi zur menschlichen Sünde stand, mithin ihre Sühnung sowohl als ihre Machtbrechung, welche letztere aber dann mit κατέκρινε ꝛc. als das hierher gehörige Besondere hervorgehoben wird."

Das Prädicat des Satzes ist κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Die meisten Ausleger fassen, ganz richtig, κατακρίνειν nicht von „Bestrafung" oder „Vernichtung", sondern von „Verurtheilung", und zwar thatsächlicher Verurtheilung der Sünde, und verbinden dabei ἐν τῇ σαρκί mit κατέκρινε. Die meisten älteren Ausleger verstehen dann diese Aussage dahin, daß Christus durch sein Fleisch, das ist durch sein Leiden und Sterben im Fleisch, der Sünde das Recht genommen habe, den Menschen zu verklagen, also die Schuld der Sünde gesühnt habe. So wesentlich auch Philippi und Hodge. Die meisten neueren Exegeten dagegen finden hier die Aufhebung der Macht und Herrschaft der Sünde prädicirt, daß Gott der Sünde das Recht abgesprochen habe, die Menschen „in ihrer Botmäßigkeit zu halten", indem sie ἐν τῇ σαρκί entweder auch auf den Tod Christi beziehen oder dahin deuten, daß Gott sei es durch das Leiden und Sterben Christi (so z. B. Meyer) oder durch das heilige, sündlose Leben Christi (so z. B. Weiß, Godet) die Sünde da, wo sie ihr dominium, ihr Rechtsgebiet hatte, im Fleisch der Menschen überwunden habe. Der Zusammenhang führt zweifellos auf den Gedanken von der „Machtbrechung" der Sünde. Dieser Gedanke findet in den vorliegenden Worten aber dann seinen adäquätesten Ausdruck, wenn wir mit Hofmann ἐν τῇ σαρκί mit τὴν ἁμαρτίαν zusammenfassen, wofür auch die Wortstellung spricht. Der Ausdruck ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί cor-

respondirt dann dem vorhergehenden *σὰρξ ἁμαρτίας*. Sollte mit *ἐν τῇ σαρκί* Christi Fleisch gemeint sein, so hätte *αὐτοῦ* nicht fehlen dürfen. Gegen die Verbindung *τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* läßt sich grammatisch nichts einwenden. In der neutestamentlichen Gräcität werden öfter, wie schon früher bemerkt, präpositionale Näherbestimmungen ohne Artikel an ein Substantiv angeschlossen. Das geschieht gewöhnlich in dem Fall, den Hofmann also characterisirt: „Wo die präpositionale Näherbestimmung der Art ist, daß der Begriff, zu welchem sie hinzutritt, gar nicht ohne sie gedacht sein will, kann sie sich ihm unmittelbar anschließen.“ Die Meinung ist demnach, daß Gott die Sünde, die im Fleisch, in der verderbten Natur des Menschen ihren Sitz hat und dieselbe beherrscht, verurtheilt hat. Und man darf nun eben den Begriff *κατακρίνειν*, „verurtheilen“ nicht verflüchtigen. Die Macht, welche die Sünde über den natürlichen Menschen hat, kann, wie wir dies zu *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* 6, 7 gezeigt haben, auch als ein Rechtsanspruch, den die Sünde auf den Menschen macht, aufgefaßt werden. Der Mensch steht von Natur und Geburt gleichsam unter der Jurisdiction der Sünde. Und nun hat Gott der Sünde dies Recht, den Menschen in ihrer Botmäßigkeit zu halten und seine Natur zu zwingen, abgesprochen, genommen, die Menschen von der Jurisdiction der Sünde befreit. Doch haben wir hier nicht mit Hofmann an die subjective Befreiung von der Macht und von dem Recht der Sünde, die Gott durch seinen Geist den Einzelnen angedeihen läßt, zu denken, so daß die vorliegende Aussage mit der V. 2 identisch wäre. Dagegen spricht der vorhergehende Participialsatz. Nein, der Apostel sagt hier von dem, was Gott ein für allemal der ganzen Menschheit zu gute in Christo gethan. Gott hat seinen Sohn gesandt in Gestalt des sündigen Fleisches, um die Sünde zu sühnen und abzuthun, und hat auf diese Weise, durch Christi Leben, Leiden, Sterben, zunächst die Schuld der Sünde gesühnt, damit aber auch, und darauf liegt hier der Nachdruck, das liegt in dem *κατέκρινε*, die Sünde, die sich im Fleisch der Menschen festgesetzt hat, entrechtet, entkräftet, die Menschen in genere von der Macht, Herrschaft, von dem Recht der Sünde erlöst.

Mit solcher Verurtheilung der Sünde im Fleisch hatte es aber Gott darauf abgesehen, *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*, „daß die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt würde“. V. 4. *Δικαίωμα* heißt nirgends, also auch nicht an unserm Ort „Rechtfertigungsurtheil“, sondern nur entweder Rechtsforderung, Rechtssatzung oder das Recht in seinem Thatbestand, das Rechtthun, Ge-

rechtsein. In Verbindung mit *τοῦ νόμου* kann es nur die erstere Bedeutung haben. Das war also Gottes Wille und Absicht, daß es bei uns zur Erfüllung des Gesetzes kommen sollte. Und diese Absicht ist auch erreicht. Das Gesetz ist erfüllt in uns, „die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist", *ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Wir Christen wandeln nicht nach dem Trieb und Gelüste des Fleisches, sondern folgen dem Trieb und Zug des Heiligen Geistes. Und das, wozu uns der Geist antreibt, ist eben nichts Anderes, als was vor Gott recht und gut ist, was Gott in seinem Gesetz von allen Menschen fordert. Hierfür war aber die Verurtheilung der Sünde im Fleisch die nothwendige Voraussetzung. Christus hat uns, indem er uns von Macht und Recht der Sünde erlöste, dazu verholfen, daß wir jetzt Gottes Gesetz erfüllen und nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben. Was Christus, was Gott in Christo gethan, das hat dann der Geist Gottes uns zugeeignet. Der Geist Christi, der Geist des Lebens, das in Christo JEsu ist, hat uns, da wir Christen wurden, durch die Taufe auf den Namen Christi, durch das Wort von Christo thatsächlich den Banden der Sünde, dem Gesetz und Recht der Sünde und des Todes entnommen, und nun wohnt er in uns und lehrt uns thun nach Gottes Wohlgefallen und führet uns auf ebener Bahn.

Offenbar ist nun das, was wir hier V. 4 lesen, *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν* rc., das Correlat zu *Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* V. 3 a und läßt erkennen, wie der letztere Ausdruck gemeint ist. Das Unvermögen, die Ohnmacht des Gesetzes bestand nicht darin, daß dasselbe uns nicht von der Sünde erlösen konnte, wer sollte so etwas gerade von dem Gesetz erwarten? — sondern darin, daß es uns nicht zu seiner selbst Erfüllung verhalf. Das Gesetz vermochte den Menschen nicht zu bestimmen, nach dem Gesetz zu wandeln, weil es durch das sündige Fleisch des Menschen gehindert wurde, seinen Willen zu erreichen. Und so hat Gott das, was dem Gesetz unmöglich, uns damit ermöglicht, daß er durch seinen Sohn die Sünde im Fleisch verurtheilte.

Wir erkennen jetzt auch, wie das *γάρ* V. 3 und das *γάρ* V. 2 gemeint ist. Der jetzige status quo, daß wir Christen nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geist wandeln, wozu uns die Sendung Christi und seine Erlösung befähigt hat, ist Erweis jener Befreiungsthat des Geistes, mit der unser Christenstand angehoben hat, Beweis dafür, daß der Geist uns wirklich vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit hat. Und diese einheitliche Thatsache, daß wir durch

den Geist des Lebens in Christo vom Gesetz der Sünde befreit sind und nunmehr nach dem Geiste wandeln und das Gesetz erfüllen, ist Grund und Ursache, warum es für uns keinerlei Verdammungsurtheil mehr gibt. Dieser letztere Satz, V. 1, war schon vorher begründet, indem er aus 7, 25 gefolgert war. Eben diese Begründung ist dann in der Aussage V. 2—4 erweitert und vervollständigt worden. Daß wir mit unserm Sinn, mit unserm eigentlichen Ich dem Gesetze Gottes dienen, ist näher dahin bestimmt, daß wir, vom Gesetz der Sünde befreit, das Gesetz Gottes erfüllen und nach dem Geiste wandeln. Treffend gibt Luther den Zusammenhang der vier Verse, 8, 1—4, in der schon erwähnten Randglosse wieder: „Ob wohl noch Sünde im Fleisch wüthet, so verdammt es doch nicht, darum daß der Geist gerecht ist und dawider streitet. Wo derselbige nicht ist, da wird das Gesetz durchs Fleisch geschwächt und übertreten, daß unmöglich ist, daß dem Menschen das Gesetz helfen sollte, denn nur zur Sünde und Tode. Darum sandte Gott seinen Sohn und lud auf ihn unsere Sünde, und half uns also das Gesetz erfüllen durch seinen Geist.“

Die neueren Exegeten können sich durchaus nicht darein finden, daß hier, im 8. Capitel, dasselbe Ich, derselbe sittliche Zustand beschrieben sein sollte, wie in der zweiten Hälfte des 7. Capitels. Und gerade der Schlußtheil des Passus 8, 1—4, der Absichtssatz V. 4, scheint dem, was der Apostel vorher von seiner Gefangenschaft unter das Gesetz der Sünde geschrieben, zu widersprechen. Aber es scheint nur so. In Wirklichkeit stimmt sowohl 7, 14. 23. 25 b, als auch 8, 4 zu der Gegenwart des Christen, mit der Erfahrung des Wiedergeborenen. Calov schreibt: Caeterum aliud est servire carne legi peccati, cum legi Dei mente servitur, quod de renatis, quia non prorsus spirituales sunt, affirmatur cap. VII v. ult., aliud ambulare non secundum spiritum, sed secundum carnem, quod in renatis locum non habet, nec cum gratia Dei aut fide justificante consistere potest. Quia ibi invita servitus est, hic voluntaria in iis, quae caro dictitat, exsequendis occupatio; nam τὸ ambulare studium et frequentationem peccati voluntariam et malitiosam infert Ps. 1, 1. Ibi caro luctatur quidem adversus spiritum, non autem ei praedominatur, hic vero praedominatur caro. Renati ergo etsi imbecillitates carnis adhuc sentiant, non tamen secundum carnem ambulant, aut carnalibus desideriis indulgent. Die Wiedergeborenen sündigen wohl noch täglich, aus Schwachheit ihres verderbten Fleisches und Blutes, und dienen somit noch, wenn auch wider Willen, wider ihr besseres

Wollen, dem Gesetz der Sünde, weil ihnen lebenslänglich das Fleisch anhängt. Aber das Fleisch beherrscht nicht ihr Leben, ihren Wandel. Caro non praedominatur. Sie wandeln, herrschenderweise, nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist. Der Geist Gottes hat in ihnen die Vorherrschaft und bestimmt ihr Thun und Lassen, und so stimmt ihr Wandel mit dem Gesetz Gottes, wenn auch ihre Gesetzeserfüllung noch unvollkommen ist und das Thun weit hinter ihrem Wollen zurückbleibt. Und weil der Geist bei ihnen das Regiment hat, so rechnet ihnen Gott die Schwachheiten ihres Fleisches nicht an, nachdem der Sohn Gottes durch sein Leben, Leiden und Sterben im Fleisch alle Sünden und Uebertretungen der Menschen gesühnt hat. Im Uebrigen ist das, was der Apostel 8, 1—4 über die Nichtverdammlichkeit der Schwachheitssünden der Christen bemerkt, innerhalb der umfangreichen, allseitigen Beschreibung der christlichen Heiligung, die 6, 1 begonnen hat, nur eine Nebenbemerkung. Und der Satz 8, 4, in den die Periode 8, 1—4 ausläuft, hat, wenn er auch zunächst zur Begründung von V. 1 dient, doch zugleich selbstständige Bedeutung, indem der hier ausgesprochene Gedanke im Folgenden weitergesponnen wird. Die Aussage, daß wir Christen das Gesetz erfüllen und nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, gibt dem ganzen Abschnitt 8, 1—17, in welchem überall der Begriff *πνεῦμα* hervorsticht, das Gepräge. Es ist dies, wie schon früher bemerkt, die Weise Pauli, daß er einem Hauptgedanken, den er dann ausführt, oft zuerst in einem Nebensatz, etwa Begründungssatz, Ausdruck gibt.

V. 5—11. Denn die nach dem Fleische sind, sinnen auf das, was des Fleisches ist, die aber nach dem Geist sind, auf das, was des Geistes ist. Denn die Gesinnung des Fleisches ist der Tod, die Gesinnung aber des Geistes Leben und Heil. Denn die Gesinnung des Fleisches ist Feindschaft wider Gott; denn es untergibt sich nicht dem Gesetz Gottes, denn es vermag es auch nicht; die aber im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt. Wenn aber Jemand den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein. Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen. Wenn aber der Geist dessen, der JEsum von den Todten auferweckt hat, in euch

wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, weil sein Geist in euch wohnt.

Es springt in die Augen, daß in diesem Abschnitt der Gegensatz von Fleisch und Geist weiter illustrirt wird. Und zwar in der Weise, daß die Menschen, die fleischlich sind, denen, die geistlich sind, entgegengestellt werden. Die Ersteren heißen V. 5 *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες*, das ist, die nach dem Fleisch geartet sind, die ihre sittliche Art und Beschaffenheit vom Fleisch haben; die Andern *οἱ κατὰ πνεῦμα* scil. *ὄντες*, das ist, die nach dem Geist geartet sind, die vom Geist Gottes neu geboren und darum selber Geist sind. Joh. 3, 6. Die fleischlich Gearteten sinnen auf das, was des Fleisches ist, *τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν*. *Φρονεῖν* umfaßt beides, Denken und Wollen. Godet. *Τὰ τῆς σαρκός* sind „die Dinge" oder „Interessen" des Fleisches, genauer bezeichnet, *τὰ ἔργα τῆς σαρκός*, die Werke des Fleisches, wie sie z. B. Gal. 5, 19 aufgezählt sind. Weiß. Das Denken, Dichten und Trachten der fleischlich Gearteten geht auf Befriedigung der Lüste und Begierden des Fleisches. Gal. 5, 24. Die geistlich Gearteten hingegen sinnen auf das, was des Geistes ist, *τὰ τοῦ πνεύματος*, die Dinge, Werke, Früchte des Geistes, wie sie z. B. Gal. 5, 22 specialisirt sind. Selbstverständlich wandeln dann auch die fleischlich Gesinnten nach dem Fleisch, die geistlich Gesinnten nach dem Geist. Aus der Art und Beschaffenheit ergibt sich die Gesinnung, und die Gesinnung gibt sich kund im Werk und Wandel. „Denn die Gesinnung des Fleisches ist der Tod, die Gesinnung aber des Geistes Leben und Heil." V. 6. Hier ist das „denn", *γάρ*, explicativ zu fassen. Der Sinn des Fleisches, wie des Geistes wird noch näher characterisirt. *Τὸ φρόνημα* heißt nicht das Erstrebte, sondern nach Grimm und Schierlitz, wie auch im Classischen, das Streben, die Gesinnung, studium, „das Dichten und Trachten". Das Dichten und Trachten des Fleisches steht im letzten Grund, wenn auch unbewußter Weise, auf den Tod, sofern die fleischlichen Freuden und Genüsse dem Menschen schließlich den Tod einbringen. Vgl. 6, 21. Das Dichten und Trachten des Geistes hingegen steht auf Leben und Heil. Leben, *ζωή*, ist hier, im Gegensatz zu dem Tod, das ewige Leben, und dem entsprechend *εἰρήνη* das vollendete Heil, wie 2, 10. Vgl. 6, 22. Leben und Heil haben in dem geistlichen Sinn und Streben nicht ihre eigentliche Ursache, wohl aber läuft das geistliche Leben schließlich in das ewige Leben aus. Das geistliche Leben, das von selber aus dem seligmachenden Glauben fließt, oder die Heiligung ist nicht causa reg-

nandi, wohl aber via regni. So weit sind also Fleisch und Geist von einander geschieden, wie Tod und Leben.

„Denn die Gesinnung des Fleisches ist Feindschaft wider Gott.“ V. 7. Das ist der eigentliche Sinn des Fleisches, die Wurzel der fleischlichen Gesinnung, Feindschaft gegen Gott. Die fleischlich gearteten Menschen sinnen auf die Werke des Fleisches, gerade insofern und deshalb, weil dieselben böse, ungöttlich, Gott zuwider sind. Dieser Gott feindliche Sinn zeigt sich darin, daß das Fleisch, denn *ἡ σάρξ*, das Hauptsubject der Rede, nicht *τὸ φρόνημα* ist Subject zu *οὐχ ὑποτάσσεται*, sich dem Gesetz Gottes nicht untergibt. Wenn das Gesetz Gottes an den natürlichen Menschen herantritt und das fleischliche Gelüste verbietet und straft, so setzt sich das Fleisch dawider und widerspricht und widerstrebt Gott und dem Willen Gottes aus allen Kräften. „Denn es vermag es auch nicht.“ Das bringt eben die Art und Natur des Fleisches mit sich, daß es dem Gesetz Gottes nicht unterthan sein kann. „Die aber im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen.“ *Οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες*, die, deren ganzes Sein im Fleisch beschlossen ist, die im Fleisch als in ihrem Element leben und sich bewegen und somit Gott feind sind und dem Gesetz Gottes widerstreben, können unmöglich Gott gefallen, ziehen vielmehr Gottes Mißfallen, Gottes Feindschaft und Zorn und also auch den Tod auf sich herab. So ist mit dem Satzgefüge V. 7. 8 der Satz V. 6 a, daß die Gesinnung des Fleisches der Tod ist, bewiesen.

Der Spruch Röm. 8, 7: *Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν*, „Fleischlich gesinnt sein ist eine Feindschaft wider Gott“, ist in der lutherischen Kirche ein hervorragendes dictum probans geworden für die Lehre von dem gänzlichen und gründlichen Verderben des Menschen. Luther bemerkt hierzu: „‚Fleischlich gesinnt sein‘ ist, daß man nichts nach Gott fragt oder sein nicht achtet und nichts davon versteht, Gottes Verachtung, Unglaube, Ungehorsam, böse Lüste und Widerstreben gegen Gottes Gebot. Dem gibt St. Paul den Titel und Ruhm, daß ‚es ist Feindschaft wider Gott; sintemal es dem Gesetz Gottes nicht unterthan ist, denn es vermag es auch nicht‘. Das ist der Stamm und die Wurzel aller andern Sünde und eben der leidige Erbschaden von Adam aus dem Paradies, daß, wo diese nicht wäre, da würde nimmer kein Diebstahl, Mord, Ehebruch 2c. geschehen. Nun sieht die Welt solche äußerliche böse Stücke wohl, ja wundert und klagt darob, daß die Leute so böse sind, weiß aber nicht, wie es zugeht. Das Wässerlein sieht sie wohl fließen und allenthalben Früchte und Blätter des bösen Baumes ausschlagen: aber wo die

Quelle herkommt und wo die Wurzel steckt, das weiß sie nicht." Vgl. Eberle, Luthers Epistelauslegung, S. 122. 123. Die Concordienformel bekennt im 2. Artikel auf Grund von Röm. 8, 7. 8, „daß des Menschen unwiedergeborener Wille nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes worden, daß er nur Lust und Willen hat zum Bösen und was Gott zuwider ist". Müller, Symb. B. S. 523. 524. Die Apologie erweist aus Röm. 8, 7. 8 und ähnlichen Sprüchen, daß der Mensch von Natur Gott nicht lieben kann, daß die scheinbar guten Werke des natürlichen Menschen vor Gott nichts taugen. „Das sind so gar klare, helle Sprüche der Schrift, daß sie nicht so scharfes Verstandes bedürfen, sondern allein daß man's lese und die klaren Worte wohl ansehe, wie auch Augustinus in der Sache sagt. Ist nun die Vernunft und fleischlich gesinnt sein eine Feindschaft wider Gott, so kann kein Mensch ohne den Heiligen Geist herzlich Gott lieben. Item: ist fleischlich gesinnt sein wider Gott, so sind wahrlich die besten guten Werke unrein und Sünde, die immer ein Adamskind thun mag. Item: kann das Fleisch Gottes Gesetz nicht unterthan sein, so sündigt wahrlich auch ein Mensch, wenn er gleich edle, schöne, köstliche gute Werke thut, die die Welt groß achtet." Müller, Symb. B. S. 92. Und betreffs der Bekehrung des Sünders ergibt sich aus Röm. 8, 7, wie die Concordienformel schreibt, „daß der freie Wille aus seinen eigenen natürlichen Kräften nicht allein nichts zu seiner selbst Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit wirken oder mitwirken, noch dem Heiligen Geist, so ihm durch das Evangelium Gottes Gnade und die Seligkeit anbeut, folgen, glauben oder das Jawort dazu geben kann, sondern aus angeborener, böser, widerspenstiger Art Gott und seinem Willen feindlich widerstrebt, wo er nicht durch Gottes Geist erleuchtet und regiert wird". Müller, Symb. B. S. 592. 593. Ja, aller Synergismus, auch die neuere Theorie, daß der natürliche, unbekehrte Mensch die Fähigkeit besitze, vermöge des sogenannten arbitrium liberatum sich für Gott und Christum zu entscheiden, oder mit Hülfe der sogenannten vorlaufenden Gnade das sogenannte muthwillige Widerstreben zu unterlassen, wird durch das Wort der Schrift Röm. 8, 7: „Fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft wider Gott" Lügen gestraft. Denn eine solche Fähigkeit würde eine neutrale Gesinnung und der Gebrauch dieser Fähigkeit in bonam partem eine gewisse Freundschaft gegen Gott im unbekehrten Menschen voraussetzen. Nein, der natürliche Mensch widerstrebt Gott, und zwar totis viribus, wo immer Gott sich ihm bezeugt, widerstrebt sowohl dem Gesetz Gottes, als dem Evangelium Gottes, und kann

nicht anders, seine Natur leidet es nicht anders. Nur Gott kann durch seine schöpferische Kraft und Gnade die mit der Natur des Menschen eng verwachsene verkehrte Willensrichtung ändern. Und das thut Gott, wenn er den sündigen Menschen bekehrt. Da macht er aus Unwilligen, Widerstrebenden Willige, aus Feinden Freunde. Und sobald das Widerstreben in etwas nachgelassen hat, sobald der Mensch auch nur mit leiser Sehnsucht seines Herzens Gott und seinem Evangelium sich zuneigt, dann ist er bekehrt. Sofern aber auch der Wiedergeborene noch das Fleisch an sich hat, findet sich auch in ihm noch der natürliche widerspenstige Sinn, und der Kampf des Christen mit dem eigenen Fleisch und Blut ist wesentlich Kampf mit der angeborenen Feindschaft wider Gott.

Indem der Apostel sich jetzt wieder zu der andern Seite wendet, redet er nicht mehr objectiv von denen, die nach oder in dem Geist sind, sondern applicirt, was er weiter von den πνευματικοῖς sagen will, direct auf seine christlichen Leser. Er schreibt V. 9: „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist", euer Sein ist im Geist beschlossen, ihr lebt und bewegt euch im Geist, „wenn anders", εἴπερ, und dessen versieht sich Paulus zu allen seinen Lesern, „der Geist Gottes in euch wohnt". Der Geist Gottes, der die Christen neu geboren hat, wohnt nun in den Christen, er selbst persönlich, nicht nur mit seiner Kraft und Wirkung. Der Apostel fügt hinzu: „Wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein." Er nimmt damit Bezug nicht auf die offenbaren Unchristen, sondern auf die Scheinchristen. Es macht Mancher den Anspruch, daß er auch Christo zugehöre, der doch kein Christ ist, weil er Christi Geist nicht hat. So liegt in diesen Worten eine ernste Aufforderung an alle Christen, sich selbst zu prüfen, ob ihr Christenthum auch echter Art sei. Der Geist Gottes heißt hier der Geist Christi, weil er, wie vom Vater, so vom Sohn ausgeht und gesendet wird, und weil er Christi Werk und Wohlthat den Einzelnen applicirt. Vgl. 1 Joh. 3, 24: „Und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, an dem Geist, den er uns gegeben hat." Worauf aber der Apostel hinaus will, ergibt sich aus V. 10: „Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen." Man sollte etwa eher folgende Fortsetzung erwarten: „Wenn aber der Geist Christi in euch ist, so" 2c. Aber der Geist bringt eben Christum mit sich, durch den Geist wohnt auch der Sohn, wie der Vater in unsern Herzen. Joh. 14, 23. Wenn also der Geist und damit auch Christus in euch ist, wie dies bei allen gläubigen Christen der Fall ist, dann gilt auch das Andere, daß der

Leib zwar todt ist um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen. Der Leib ist todt, *νεκρόν*. Das ist ein stärkerer Ausdruck, als *θνητόν* V. 11. Bengel: *νεκρόν* magna vi, morti adjudicatum deditumque. Unser Körper gleichsam ein Leichnam! Der Leib ist todt, schon bei Lebzeiten, dieweil er den Todeskeim in sich trägt und sich von Tag zu Tag ablebt, bis der Tod das Leben gar verschlungen hat. Das hat aber seine Ursache in der Sünde, *δι' ἁμαρτίαν*. Weil die Sünde, die Sünde schlechthin, in die Welt gekommen ist, schon um der Sünde Adams willen, wie der Apostel 5, 12 ff. ausgeführt hat, ist das ganze Menschengeschlecht dem Tod verfallen. Und die Christen sind durch die neue Geburt nicht etwa diesem allgemeinen Todesgeschick entnommen, sondern haben auch noch todte Leiber, müssen sterben, wie alle Menschenkinder. Der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen, *τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*. *Τὸ πνεῦμα* ist hier, im Gegensatz zu *σῶμα*, offenbar der menschliche Geist, die innere Wesensseite des Menschen, der eben aus Leib und Seele besteht. *Ζωή*, im Gegensatz zu dem Tod des Leibes, ist unsterbliches Leben, das ewige Leben. Die Christen, in denen Christus und sein Geist lebt, haben ihrem Geist nach Antheil an dem ewigen Leben, haben jetzt schon einen Vorschmack des ewigen Lebens, der Geist Gottes, der in ihnen wohnt, ist *ἀπαρχή*, Erstling der zukünftigen Welt. 8, 23. Dieses Leben hat aber seinen Grund in der Gerechtigkeit. Wir verstehen mit Rückert, Fritzsche, Meyer, Philippi, Hofmann, Luthardt, Godet und den meisten Alten unter *δικαιοσύνη*, die der Sünde schlechthin entgegengesetzt ist, die Gerechtigkeit schlechthin, die Gerechtigkeit *κατεξοχήν*, die vollkommene Gerechtigkeit, welche ein für allemal in Christo vorhanden ist. Die Lebensgerechtigkeit Ursache des Lebens: das ist ein unpaulinischer, unbiblischer Gedanke. Daß das Leben, die Seligkeit aus der Gerechtigkeit, der Rechtfertigung folgt, das hat der Apostel Röm. 5 ausführlich dargethan. Die Christen sind durch den Glauben der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und damit auch schon, der Seele nach und den Anfängen nach, des ewigen Lebens theilhaftig geworden. In dem vorliegenden Zusammenhang, wo der Apostel das ewige Leben als Ziel, Ende, Ausfluß des geistlichen Lebens beschreibt, war es ganz angezeigt, nochmals kurz darauf hinzuweisen, daß das ewige Leben freilich einzig und allein in der objectiven Gerechtigkeit, in der Gerechtigkeit Christi ursächlich begründet ist, damit ja Niemand die Gewißheit seiner Seligkeit auf seine unvollkommene Heiligung baue.

Es heißt V. 11 weiter: „Wenn aber der Geist dessen, der JEsum von den Todten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, weil sein Geist in euch wohnt." Mit dem *δὲ μεταβατικόν* leitet der Apostel von dem, was er von dem Geist der Christen gesagt hat, zu einer Aussage über, die sich auf ihren Leib bezieht. Der Hauptsatz dieses Verses besagt, daß Gott auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen wird, *ζωοποιήσει*, will sagen, daß er dieselben dereinst dem Tode entnehmen und in das Leben, das wahre Leben, das geistliche, göttliche Wesen und Leben, in das Leben der Verklärung versetzen wird. Vgl. 1 Cor. 15, 23. 35 ff., wo das *ζωοποιεῖν* näher dahin erklärt wird, daß wir ein *σῶμα πνευματικόν* erhalten werden. Der Gott, der unsere sterblichen Leiber lebendig machen wird, wird hier als der bezeichnet, der Christum von den Todten auferweckt hat, *ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν*. Paulus braucht hier absichtlich den Namen *Χριστός*, während er kurz zuvor *Ἰησοῦν* geschrieben hat. *Χριστός* ist der Mittler des Heils. Christus ist uns zu gute gestorben, und uns zu gute auferstanden. Er ist der Erstling unter denen, die da schlafen, 1 Cor. 15, 20. Er hat, indem er selbst auferstand und in das Leben der Verklärung einging, uns die Auferstehung und das Leben, das Leben der Verklärung bereitet. Wir sollen seiner Auferstehung, seiner Herrlichkeit theilhaftig werden. Unsere nichtigen Leiber sollen seinem verklärten Leib ähnlich werden. Phil. 3, 21. Unsere Auferstehung und Verklärung hat ihren Grund in der Auferstehung Christi von den Todten. Und so wird der Gott, der Christum von den Todten auferweckt hat, gewißlich auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen. Diese Thatsache der Zukunft wird aber in unserm Vers aus dem im Vordersatz ausgesprochenen Factum gefolgert, *Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα* 2c., aus dem Factum, daß der Geist dessen, der JEsum von den Todten auferweckt hat, in uns wohnt. Dieser Thatbestand der Gegenwart verbürgt jene Thatsache der Zukunft. Der Geist dessen, der JEsum auferweckt hat, der Geist des Gottes, der die Todten lebendig macht, der Geist des Lebens wohnt jetzt schon in uns, in unsern Herzen, und hat uns innerlich, dem Geist, der Seele nach, schon des Lebens und unvergänglichen Wesens theilhaftig gemacht. Unser Geist ist ja schon Leben, wie wir V. 10 gelesen haben. Und so wird der Gott, der seinen Geist in unsere Herzen gegeben, der mit dem Werk der *ζωοποίησις* schon den Anfang gemacht hat, gewiß auch dies sein Werk vollenden und dereinst auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen, in das Leben

einführen, in welchem jetzt schon der verklärte Christus steht, unser Heiland und Erlöser. Der Anfang verbürgt das Ende. Vgl. Eph. 1, 14, wo der Geist Gottes, der in den Christen wohnt, das Unterpfand, *ἀῤῥαβών*, unsers Erbes, unserer künftigen Erlösung genannt wird. Beides ist für uns Christen, die wir jetzt noch, dem Leibe nach, unter der Macht des Todes liegen und seufzen, hoch tröstlich, einmal, daß wir wissen, daß Gott Christum von den Todten auferweckt hat und daß in der Auferstehung Christi, unsers Heilands, dieses Factum der Zukunft, unsere Auferstehung begründet, schon gesetzt und gegeben ist, und das Andere, daß Gott durch Christum, daß der erhöhte, verklärte Christus uns seinen Heiligen Geist gesendet und gegeben hat, in welchem wir eine Bürgschaft, ein Unterpfand unserer künftigen Auferstehung besitzen. Der Schlußtheil des 11. Verses lautet in den verschiedenen codices verschieden. ℵ A B C bieten die Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.* Dagegen D E F G I, wie auch die ältesten Kirchenväter und meisten alten Uebersetzungen haben den Accusativ: *διὰ τὸ ἐνοικοῦν* 2c. Mit Recht adoptiren die meisten neueren Ausleger die letztere Lesart, und zwar aus innern Gründen. Der Gedanke, daß Gott *διὰ τοῦ πνεύματος*, durch den Geist die Todten lebendig macht, ist ohne biblische Analogie. Dagegen entspricht das *διὰ τὸ ἐνοικοῦν* 2c., die Fassung, „um deß willen, daß sein Geist in euch wohnt“ (Luther), dem Vordersatz *Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα . . . οἰκεῖ ἐν ὑμῖν,* und bringt dessen Inhalt nochmals recht nachdrücklich zur Geltung.

Das geistliche Leben der Christen, der Geist Gottes und Christi, der in den Christen wohnt, zielt auf das Leben ab, das ewige Leben, und gerade auch auf die Verklärung unserer sterblichen Leiber. Das ist die Summa der Verse 9—11. Und so dient offenbar dieser Passus V. 9—11 zum Beweis von V. 6 b: *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη,* gleichwie durch den vorhergehenden Passus V. 7. 8 der erste Theil des 6. Verses bewiesen war. Die Doppelaussage V. 6 beherrscht demnach den ganzen Abschnitt V. 5—11. Und die Thatsache, die hier hervorgekehrt und ins Licht gestellt ist, daß der Sinn des Fleisches Tod, der Sinn des Geistes dagegen Leben und Heil ist, ist für die Christen Motiv, daß sie nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln. Dies die Meinung des *γάρ* V. 5.

V. 12—17. So sind wir also, Brüder, Schuldner nicht dem Fleische, daß wir nach dem Fleische leben. Denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben müssen; wenn ihr aber kraft des

Geistes die Geschäfte des Leibes tödtet, so werdet ihr leben. Denn so viele vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder. Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen wieder zur Furcht, sondern ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, Vater. Er selbst, der Geist, gibt Zeugniß unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben Gottes, Miterben aber Christi, so wir anders mit leiden, auf daß wir auch mit verherrlicht werden.

Nachdem der Apostel gezeigt hat, wie es factisch mit den Christen steht, läßt er eine Mahnung folgen, ähnlich wie er der Beschreibung des Christenstandes 6, 3—11 die Ermahnung 6, 12—14 angeschlossen hat. Die Worte ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκί V. 12 enthalten nicht formell, aber dem Sinn und Inhalt nach eine Ermahnung. Habet autem haec conclusio vim exhortationis, quemadmodum semper a doctrina exhortationem solet deducere. Calvin. Wir Christen sind Schuldner nicht dem Fleisch. „Der natürliche Mensch bildet sich ein, daß er verpflichtet sei, seinem Fleisch Befriedigung zu gewähren.“ Hofmann. Und das meint auch der Christ, sofern ihm noch das Fleisch anhängt. Da sollen aber die Christen wissen, daß sie dem Fleisch keinerlei Rücksicht schulden, gegen das Fleisch keinerlei Verbindlichkeit haben. Der Infinitivsatz τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν hängt nicht direct von ὀφειλέται ab, wie z. B. Winer und Fritzsche annehmen, nach der Construction ὀφειλέτης τινός, da ja ὀφειλέται an dem vorhergehenden Dativ τῇ σαρκί sein Object hat, sondern ist selbstständiger Nebensatz mit telischer Bedeutung. Das Schuldverhältniß gegen das Fleisch, wenn ein solches bestünde, würde darauf abzielen und mit sich bringen, daß wir nach dem Fleisch leben, in allen Stücken dem Fleisch Raum geben. Eben davor will Paulus die Christen gewarnt haben. Diese Warnung und Mahnung, zu deren Befolgung er seine Leser mit der Anrede „Brüder“ um so williger stimmen will, erschließt er mittelst des Ἄρα οὖν aus dem vorhergehenden Abschnitt V. 1—11, und zwar aus dem einen Hauptgedanken, der auch am Schluß, V. 11, noch recht stark hervorgetreten war, daß die Christen durch den Geist vom Gesetz der Sünde und des Fleisches befreit sind, daß der Geist Gottes in ihnen wohnt. Und nun weist er wiederum, wie schon vorher V. 5—11, auf die unseligen Folgen eines Wandels

und Lebens nach dem Fleisch hin, um die Christen von fleischlichem Wesen und Leben abzuschrecken: „Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebet, werdet ihr sterben müssen“, *μέλλετε ἀποθνήσκειν*, V. 13 a. Das ist in diesem Fall das euch bestimmte Loos, dem ihr nicht entrinnen werdet. Unter dem Sterben ist auch hier, wie unter *θάνατος* 8, 6; 6, 21, der Tod in dem schon mehrfach dargelegten Vollsinn des Worts zu verstehen. Die Christen sollen ja nicht wähnen, daß es ihnen, eben weil sie Christen seien und heißen, nicht so viel schaden werde, wenn sie das Fleisch gewähren lassen. Nein, sie haben, wenn sie in den Fleischesdienst zurückfallen, nichts Anderes zu erwarten, als alle Fleischesdiener, nämlich Tod und Verderben. Die Stellung des *οὐ* vor *τῇ σαρκί*, nicht vor *ὀφειλέται*, hatte schon darauf hingedeutet, daß der Apostel zugleich die Kehrseite im Sinn hat, das Leben nach dem Geist. Und die kehrt er V. 13 b ausdrücklich hervor: „Wenn ihr aber kraft des Geistes die Geschäfte des Leibes tödtet, so werdet ihr leben.“ Das Leben des Geistes erweist sich zunächst und vor Allem in der Ertödtung des Fleisches. Kraft des Geistes Gottes, der in ihnen ist, können und sollen die Christen das Fleisch tödten. Doch Paulus schreibt nicht *τὰς πράξεις τῆς σαρκός*, sondern *τὰς πράξεις τοῦ σώματος*. Das Letztere ist die überwiegend bezeugte Lesart. Und *τὸ σῶμα* bezeichnet hier so wenig, wie anderswo, Leib und Seele, und ist auch nicht gleichbedeutend mit *σάρξ*, Fleisch. *Τὸ σῶμα* ist einfach der Leib mit seinen Gliedern, und *αἱ πράξεις τοῦ σώματος* sind die Verrichtungen, Geschäfte des Leibes. Der Leib kommt aber auch hier, wie 6, 12, als Organ der Sünde und des Fleisches, welches durch die Glieder des Leibes seinen Willen auszurichten sucht, in Betracht. Und wenn nun das Fleisch Leib und Glieder in Bewegung setzen will, dann sollen die Christen, das ist die Meinung, kraft des Geistes alsbald dreingreifen und die Verrichtungen des Leibes im Keim ersticken, ehe sie vollendete Werke, *ἔργα*, geworden sind. Damit ertödten und kreuzigen sie dann zugleich das Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden. Gal. 5, 24. Und wenn sie das thun, dann werden sie leben, das Leben im Vollsinn des Worts, das wahrhaftige, ewige Leben erlangen. Nach dem Fleisch leben, bringt den Tod. Ertödtung des Fleisches dagegen ist der Weg zum Leben. Freilich ist und bleibt das ewige Leben unter allen Umständen eine freie, unverdiente Gabe Gottes, die uns allein um Christi willen zufällt. Wenn wir jedoch nach dem Fleische leben und wandeln, wenn wir es unterlassen, das Fleisch zu ertödten, so verscherzen und verlieren wir diese Gabe.

Wie der mit *γάρ* eingeleitete zweite Theil des Abschnitts, der

Passus V. 14—17, sich an den ersten Theil anschließt, ist leicht zu erkennen. Die Gedankenverbindung ist licht und eben. Der Satz, auf den die Erörterung, resp. Ermahnung V. 12. 13 hinausgelaufen war: „Wenn ihr kraft des Geistes die Geschäfte des Leibes tödtet, so werdet ihr leben", wird damit begründet, daß die, welche der Geist Gottes treibt, Gottes Kinder sind, Kinder aber Erben sind, Kinder Gottes also Erben des ewigen Lebens oder der zukünftigen Herrlichkeit.

Die Argumentation beginnt V. 14 mit den Worten: *Ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ.* „Denn so viele vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder." Der Apostel hatte V. 9 bemerkt, daß, wer den Geist Christi nicht hat, nicht sein eigen ist. Nur die den Geist Christi haben, sind in Wahrheit Angehörige Christi, Christen. Der Heilige Geist, der in den Herzen der Christen wohnt, ist aber nie müßig, sondern immer geschäftig und wirksam. Er treibt, führt und regiert die Christen. Die Ertödtung des Fleisches, von der V. 13 gesagt war, ist eine specielle Wirkung des Geistes; wo diese sich findet, da hat überhaupt der Geist sein Werk. Der Geist Gottes bewegt und treibt die Christen, zieht und hält sie ab vom Bösen, von den Werken des Fleisches und treibt sie an zu allem guten Werk. Es ist der Sache nach dasselbe, ob es heißt, daß die Christen das Fleisch ertödten, resp. Gutes thun kraft des Geistes, oder, daß der Geist sie treibt, ob bei Beschreibung des geistlichen Lebens der Geist Gottes oder der Christ als Subject eingesetzt wird. Der Heilige Geist wirkt alles Gute in den Christen, aber dieses Wirken und Treiben des Heiligen Geistes ist, wie unser Bekenntniß betont, keine coactio, kein Zwang. Der Geist Gottes operirt hier durch das erneuerte Ich, durch den erneuerten Willen des Wiedergeborenen. Und so kann man die Werke des Geistes auch dem Christen, dem erneuerten Ich des Christen zuschreiben. Der Geist Gottes ist und bleibt das eigentliche subjectum movens et agens, und vom Geist Gottes bewegt, getrieben, gehoben, getragen bekämpfen und besiegen die Christen Sünde und Fleisch und thun und vollbringen mit Lust und Freuden, was Gott gefällig ist. Und nun heißt es, daß, so viele vom Geist Gottes getrieben werden, eben die und nur die, *οὗτοι*, Gottes Kinder sind. Hier zum ersten Mal in unserm Brief bezeichnet der Apostel die Christen als Söhne, als Kinder Gottes. Er braucht den Ausdruck *υἱοὶ θεοῦ* offenbar in demselben Sinn, wie den Ausdruck *υἱοθεσία* V. 14, also zur Bezeichnung unserer Stellung, unseres Verhältnisses zu Gott. Wir Christen sind und gelten vor Gott als Kinder, und Gott ist unser Vater und zeigt und gibt sich

uns als Vater. Wir sind durch den Glauben an Christum vor Gott gerecht geworden, so daß Gott ein herzliches Wohlgefallen an uns hat. Das hat Paulus im ersten Theil des Briefs eingehend dargethan. Und das kann man auch so ausdrücken, daß wir durch den Glauben an Christum JEsum Gottes Kinder geworden sind. Gal. 3, 26. An unserm Ort aber hebt der Apostel hervor, daß eben die, welche der Geist Gottes treibt, Kinder Gottes sind. Daß der Geist sie treibt, macht sie nicht erst zu Kindern, sondern erweist sie als Kinder Gottes. Von denen, die vom Geist Gottes getrieben werden, gilt gewiß, daß sie Kinder Gottes sind.

„Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen wieder zur Furcht, sondern ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, Vater. Er selbst, der Geist, gibt Zeugniß unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind.“ V. 15. 16. Eine ähnliche Aussage Pauli findet sich Gal. 4, 6: „Daß ihr aber Kinder seid“, will sagen, zum Beweis dafür, daß ihr Kinder seid, „hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater.“ Hier beweist der Apostel mit dem Empfang des Geistes die Gotteskindschaft. An unserer Stelle betont er, daß, so viele vom Geist Gottes getrieben werden, eben die gewißlich Kinder Gottes sind. Das sind sie; denn der Geist, der sie treibt und bewegt, ist ein Geist der Kindschaft. Diese Argumentation schließt in sich, daß das *πνεῦμα*, von dem V. 15 die Rede ist, dasselbe *πνεῦμα* ist, wie das V. 14 und V. 16 genannte, nämlich der Geist Gottes, wie auch die meisten Ausleger annehmen, und nicht, wie z. B. Grotius, De Wette, Philippi wollen, ein subjectiv menschlicher Affect, „Geistesstimmung“. Zu der letzteren Fassung sieht man sich freilich gedrängt, wenn man V. 15 ein doppeltes *πνεῦμα* unterschieden findet. Damit könnte nur der Unterschied zwischen „knechtischem Sinn“ und „kindlichem Sinn“ gemeint sein. Aber der Apostel schreibt ja nicht *οὐ γὰρ πάλιν ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας*, sagt also nicht von einem Geist der Knechtschaft, den die Leser früher empfangen hatten, sondern setzt das *πάλιν* vor *εἰς φόβον*. Er redet durchweg in diesem Abschnitt von dem Einen Geist, den die Leser empfangen haben, da sie Christen wurden, und der jetzt in den Christen wohnt und wirkt, dem Geist Gottes, und verneint da V. 15 zunächst, daß dieser Geist ein Geist der Knechtschaft sei. Wann er das wäre, dann müßten die Christen freilich sich abermals fürchten, vor Gott sich fürchten und erschrecken, wie vordem, da sie unter das Gesetz geknechtet waren. Aber nein, der Geist Gottes, der in den Christen ist, ist nicht ein Geist der Knechtschaft,

sondern ein Geist der Kindschaft. *Δουλεία* bezeichnet das Knechtsverhältniß, und *υἱοθεσία* bedeutet zunächst Adoption und dann das durch Adoption gesetzte Kindesverhältniß, den Kindesstand. So auch Röm. 9, 4; Eph. 1, 5. Die Genitive *δουλείας* und *υἱοθεσίας* sind Genitive der characteristischen Eigenschaft. Und warum nun der Geist, den die Christen empfangen haben, nach der Kindschaft benannt ist, zeigt der relativische Nebensatz *ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.* Wir Christen rufen Abba, Vater. So oft wir uns Gott nahen und zu ihm beten, sprechen wir getrost und mit aller Züversicht: Abba, lieber Vater! Der aramäische Name Gottes Abba ist in die neutestamentliche, griechische Gebetssprache übergegangen, und „die Inbrunst des Kindschaftsgefühls", wie Meyer richtig bemerkt, drängte die hellenistischen Christen, den Vaternamen in ihrer Muttersprache zu wiederholen. Daß wir aber also zu Gott uns stellen und beten, als zu unserm lieben Vater, das thun wir (*ἐν ᾧ*) kraft des Geistes Gottes. Der Geist, den wir empfangen haben, nöthigt und treibt uns zum Gebet, und gerade zu solchem kindlichen, zuversichtlichen Beten. Und wiefern er das thut, welcherlei Geisteswirkung den Abbaruf in uns hervorbringt, besagt der folgende Satz, der eben deshalb asyndetisch angeschlossen ist, weil er das *ἐν ᾧ, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ* näher erklärt: *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.* „Er selbst, der Geist, gibt Zeugniß unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind." V. 16. Wir fassen *συμμαρτυρεῖν* mit Luther als „Zeugniß", nicht als „Mitzeugniß". Das *σύν* dient auch sonst oft in compositis nur zur Verstärkung des Begriffs. Röm. 9, 1 ist nur das „Zeugniß des Gewissens" am Platz, nicht das „Mitzeugniß". Unser Geist kann füglich nicht „Zeuge" genannt werden, dem dann das Zeugniß des Geistes Gottes zur Seite stünde. Unser Geist, aus dessen Innern der Abbaruf hervorklingt, ist kein Zeuge, der die Kindschaft gewiß macht, sondern wird der Kindschaft vergewissert, indem er von einem Andern, einem Größern Zeugniß empfängt. Der Geist Gottes allein ist es, der gültiges, beweiskräftiges Zeugniß ablegt, der uns darüber Gewißheit gibt, göttliche Gewißheit, daß wir Kinder Gottes sind. Er ist ja der Geist des Sohnes Gottes, der uns die Kindschaft erworben hat. Gal. 4, 6. Das Zeugniß des Geistes Gottes ist ganz unabhängig von unsern eigenen Erwägungen und Gefühlen, wir vernehmen dies Zeugniß gerade auch dann in unserm Geist, wenn wir an der väterlichen Gesinnung Gottes einmal irre werden wollen. Es bedarf kaum noch der Bemerkung, daß dieses Zeugniß des Geistes, wie der Geistes-

empfang selbst und alle Geisteswirkung, durch „die Predigt vom Glauben" vermittelt ist. Gal. 3, 5. Die Predigt vom Glauben, das Evangelium von Christo bezeugt uns wiederholt und nachdrücklich, in mannigfaltiger Weise, daß wir Gottes liebe Kinder sind, daß Gottes Vaterherz uns allewege offen steht. Und der Geist Gottes macht dies Wort in unsern Herzen lebendig, redet durch dieses Wort selber, persönlich uns zu Herzen und überredet und überzeugt uns, daß wir wirklich und wahrhaftig Kinder sind, und nicht Knechte, Kinder Gottes. Und auf eben diese Weise, durch solches Zeugniß lockt und ruft er den Abbaruf aus unserm Innern hervor. So kann man auch vom Geiste sagen, wie es Gal. 4, 6 heißt, daß er ruft: Abba, Vater! Der Geist Gottes ist also ein Geist nicht der Knechtschaft, sondern der Kindschaft. Und wenn daher der Geist Gottes sich an und in uns lebendig und kräftig erweist, wie in der Ertödtung der Geschäfte des Fleisches, so ist das ein sicherer Beweis dafür, daß wir Gottes Kinder sind.

Dann gilt aber auch das *ζήσεσθε* V. 13. „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben, Miterben aber Christi, so wir anders mit leiden, auf daß wir auch mit verherrlicht werden." V. 17. Vgl. Gal. 4, 7: „So bist du nicht mehr ein Knecht, sondern ein Kind; wenn aber Kind, so auch Erbe Gottes durch Christum." Kinder sind nach göttlichem und menschlichem Recht Erben, haben Anspruch auf die Güter ihres Vaters und werden dieselben zu ihrer Zeit erlangen. Kinder Gottes sind Erben Gottes, haben Anrecht auf das Gut, welches Gott seinen Kindern zugedacht hat, und Miterben Christi, werden eben das Gut und Erbe erlangen, das Christus, der erstgeborene Bruder, schon in Empfang genommen hat. Und dieses Gut ist das ewige Leben, V. 13, oder die himmlische Herrlichkeit (*συνδοξασθῶμεν*), in die Christus durch Leiden und Sterben schon eingegangen ist. Freilich werden sie nur dann der Herrlichkeit Christi theilhaftig werden, wenn sie zuvor mit Christo leiden, alle Widerwärtigkeit, die ihnen um Christi willen widerfährt, willig und geduldig auf sich nehmen. Passiones non conditio sunt meritoria, sed ordo, quem Deus in hominibus ad aeternam haereditatem admittendis constituit et observat. Causa enim unica constituta erat *υἱοθεσία* vel adoptio. Calov. Dieser letztere Gedanke leitet zum folgenden Abschnitt über. So verwendet also der Apostel im vorliegenden Zusammenhang den tröstlichen Artikel von der Gotteskindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens dazu, die Christen zu reizen, dem Fleische abzusterben und nach dem Geist zu leben.

Wir können den reichen Inhalt des ganzen Abschnitts, 8, 1—17, in folgenden Satz zusammenfassen:

Der Apostel erinnert die Christen, daß der Geist Gottes in ihnen wohnt, und daß sie darum schuldig sind, nach dem Geist zu leben, der ihnen die Kindschaft und das himmlische Erbe verbürgt, und warnt sie ernstlich davor, nach dem Fleisch zu wandeln, damit sie nicht sterben und verderben.

8, 18—39. Trost im Leiden.

V. 18—22. Denn ich halte dafür, daß die Leiden der Jetztzeit nicht werth sind im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden. Denn das sehnsüchtige Harren der Creatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn die Creatur ist der Eitelkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung; denn auch sie selbst, die Creatur, wird befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zu der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die gesammte Creatur mit einander seufzt und stöhnt bis anher.

Der Apostel hatte den vorigen Abschnitt mit den Worten abgeschlossen: „so wir anders mit leiden, auf daß wir auch mit verherrlicht werden". Geduldiges Leiden ist auch ein Stück der Heiligung, des geistlichen Lebens. Und nun bringt der Apostel von V. 18 ab Ermunterungsgründe, welche die Christen bestimmen sollen, willig Christi Kreuz auf sich zu nehmen. Trost im Kreuz ist der Hauptinhalt der zweiten Hälfte des 8. Capitels. Und da gibt denn Paulus den Christen zunächst zu bedenken, daß die Leiden der Jetztzeit der künftigen Herrlichkeit nicht werth sind. Er nennt die Leiden, welche den Christen um Christi willen widerfahren, *τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ*. Dieselben gehören der Jetztzeit an, der Zeit dieser Welt, und hören also auf, wenn die Weltzeit zu Ende ist. Es heißt indeß nicht *τοῦ αἰῶνος τούτου*, sondern *τοῦ νῦν καιροῦ*. Die Jetztzeit, die Zeit der Leiden ist ein schnell vorübergehender, kurzer Zeitpunkt, Zeitraum. Das ist schon Trost für die leidenden Christen. So tröstet auch Petrus die Kreuzträger damit, „daß sie nur eine kurze Zeit betrübt sind in mancherlei Anfechtungen". 1 Petr. 1, 6. Die eigentliche Aussage an unserer Stelle lautet aber dahin, daß die Leiden

der Jetztzeit nicht werth sind im Vergleich mit der kommenden Herrlichkeit, *οὐκ ἄξια πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.* *Ἄξιον* ist quod lancem trahit. Wenn man die Leiden dieser Zeit in die eine Wagschale legt, die künftige Herrlichkeit in die andere, so schnellt die erstere weit in die Höhe. Die Leiden der Jetztzeit fallen gar nicht ins Gewicht, sind gar nicht von Belang im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll. Denn das ist eine ewige, überschwängliche, unaussprechlich große Herrlichkeit. Diese Herrlichkeit ist jetzt schon vorhanden in Christo, und der wird an jenem Tage wiederkommen in aller seiner Herrlichkeit, und diese Herrlichkeit, die jetzt verborgen ist, an jenem Tage aber offenbart wird, ist für uns bestimmt, *εἰς ἡμᾶς*, wir sollen und werden derselben theilhaftig werden, eben mit Christo verherrlicht werden. Diesen Satz, in welchem er die jetzigen Leiden der künftigen Herrlichkeit gegenüberstellt, leitet der Apostel mit den Worten ein: *Λογίζομαι γάρ, ὅτι.* Er hat an seinem Theil mehr gearbeitet und mehr gelitten, als alle Apostel, ist aber auch in seinem schweren Leiden reichlich getröstet worden und hat da einen tiefen Blick gethan in die verheißene Herrlichkeit. Vgl. 2 Cor. 1. 11. 12. So weiß er aus Erfahrung, was es um das Kreuz Christi ist, und kann daher solch Urtheil abgeben und damit seine Leser auffordern, nachzurechnen, ob diese seine Taxirung des Christenleidens nicht richtig ist. Eine Parallele zu Röm. 8, 18 ist 2 Cor. 4, 17: *Τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν.*

Das *γάρ* V. 19, mittelst dessen das folgende Satzgefüge dem 18. Verse angereiht ist, beziehen wir auf die im Prädicat enthaltene eigentliche Aussage des 18. Verses und nicht auf irgend eine Näherbestimmung derselben und finden also in den folgenden Sätzen nicht die Gewißheit (so z. B. De Wette, Fritzsche, Meyer), noch weniger die Zukünftigkeit (so z. B. Philippi), sondern mit den meisten Exegeten die Größe der Herrlichkeit begründet, die an uns soll offenbart werden. Das ist das Nächstliegende, und damit stimmt der Inhalt der folgenden Verse. Der Apostel redet in denselben von der *κτίσις* und versteht darunter, wie die allermeisten alten und neuen Ausleger richtig erkannt haben, die vernunftlose Creatur, die belebte und unbelebte, das was wir gemeiniglich die Natur nennen. Er stellt die *κτίσις*, die Creatur, den Kindern Gottes zur Seite, die einen Theil der Menschheit bilden, und denkt also an die Creaturen, welche die Umgebung des Menschen ausmachen, von denen wir im ersten Artikel bekennen: „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat sammt allen

Creaturen." Und von der Creatur sagt er nun aus, daß sie auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet, das heißt, darauf wartet, daß die Kinder Gottes als das, was sie sind, offenbar werden. Das geschieht, wenn die Herrlichkeit offenbart wird und die Kinder Gottes mit derselben bekleidet werden. Das *ἀπό* in *ἀπεκδέχεται* „hat, wie in *ἀποθαῤῥεῖν*, *ἀποθαυμάζειν*, *ἀπομένειν*, den Sinn, daß man ganz weg ist, ganz aufgeht in Etwas" (Hofmann), und entspricht nicht dem deutschen Abwarten, daß man wartet, bis die Erwartung erfüllt ist. Denn V. 22 gibt Paulus dem Seufzen, *συστενάζειν*, das mit dem Erwarten zusammenfällt, die Näherbestimmung *ἄχρι τοῦ νῦν*, und nicht etwa *ἄχρι τοῦ τέλους*. Er sagt also hier von dem, was von Anfang an bis zur Jetztzeit der Fall ist, und reflectirt weiter nicht darauf, daß dies bis zum Ende so fortgeht. Der Apostel personificirt in dieser poetisch gehaltenen Stelle die Creatur, indem er ihr ein Warten zuschreibt, und personificirt dann weiter, um seine Aussage zu verstärken, dieses Warten, indem er sich so ausdrückt: *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως . . . ἀπεκδέχεται. Καραδοκεῖν* heißt: mit ausgerecktem Halse, also mit Spannung und Sehnsucht in die Ferne ausschauen. Das *ἀπό* hat hier denselben Sinn wie in *ἀπεκδέχεσθαι*. Die vernunftlose Creatur schaut also mit Spannung und Erwartung auf die Offenbarung der Kinder Gottes aus, als ein für sie selbst entscheidendes Ereigniß. Was die endliche Offenbarung der Kinder Gottes für die Creatur zu bedeuten hat, geht aus dem Folgenden hervor.

Dieser gegenwärtige status quo, das Harren und Warten der Creatur hat seinen Grund in einer Thatsache der Vergangenheit, auf welche der Apostel V. 20 hinweist: *Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι.* Die Creatur ist der *ματαιότης*, der Eitelkeit, der Vergänglichkeit unterworfen worden. Alles Irdische vergeht, blüht eine kurze Zeit und verblüht und verwelkt dann und wird zu Staube. „Ueberall haben wir Bilder des Todes und des Vergehens vor Augen; die Plage der Unfruchtbarkeit, die Wuth der Elemente, der Zerstörungstrieb der wilden Thiere, selbst die Gesetze, welche das Pflanzenleben beherrschen, alles gibt der Natur einen düsteren Anstrich." Reuß. Das ist vom ersten Anfang an nicht so gewesen. Die Creatur, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, trug in sich den Trieb, die Kraft und das Gesetz des Lebens. Es ist dann aber bald ein Ereigniß eingetreten, das den ursprünglichen Stand der Dinge verändert hat. Seitdem ist die Creatur der Eitelkeit verfallen. Oder vielmehr, sie ist derselben

unterworfen, ὑπετάγη, wie mit Gewalt unterworfen, οὐχ ἑκοῦσα, wider ihren Willen, indem ihre eigenste Natur sich dagegen sträubte, „um deß willen, der sie unterworfen hat", weil ein Anderer das so gewollt und bestimmt hat. Der, welcher die Creatur der Vergänglichkeit untergeben hat, ist Gott, der HErr der Creatur. Paulus hat das Urtheil Gottes Gen. 3, 17 im Sinn, da Gott zu Adam sprach: „Dieweil du hast gehorcht der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen, verflucht sei der Erdboden um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Lebenlang." Der Mensch hatte gesündigt, mit Wissen und Willen, das Böse gewollt, das Gott ausdrücklich verboten hatte, und damit seinen Tod und sein Verderben gewollt. Und um des Menschen willen übergab nun Gott auch die Creatur dem Fluch, Tod und Verderben. Der Nachdruck liegt aber in dem Satz V. 20 auf der letzten Näherbestimmung ἐπ' ἐλπίδι, „auf Hoffnung", die man am passendsten mit dem verbum finitum ὑπετάγη verbindet. Indem Gott den Fluch der Sünde auch über die Creatur verhängte, die unschuldige Creatur mit dem schuldigen Menschen leiden ließ, hatte er zugleich eine künftige Wandlung dieses Mißverhältnisses ins Auge gefaßt, so daß die leidende Creatur eine Aenderung und Besserung ihres Zustandes erhoffen kann.

Was die Creatur zu erhoffen hat, wird V. 21 weiter ausgeführt: ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. Wir nehmen diesen mit ὅτι eingeführten Satz nicht als Objectssatz zu ἐπ' ἐλπίδι, in dem Sinn „auf die Hoffnung hin, daß" 2c., wie z. B. Meyer will, denn ἐπ' ἐλπίδι ist adverbielle Redeweise; sondern übersetzen ὅτι mit „denn", „denn auch sie selbst, die Creatur, wird befreit werden" 2c. und fassen diese Aussage als Nähererklärung von ἐπ' ἐλπίδι. Daß ὅτι auch sonst in explicativem Sinn gebraucht wird, beweisen solche Stellen, wie 1 Cor. 1, 25. Es kommt der Sache nach auf dasselbe hinaus, wenn man, wie andere Ausleger thun, mit dem Satz des 21. Verses den Hauptsatz V. 20 ὑπετάγη ἐπ' ἐλπίδι begründet findet. Jedenfalls wird hier, V. 21, das Hoffnungsgut, dem die Creatur entgegenwartet, die große Wandlung, auf welche hin Gott sie der Eitelkeit untergeben hat, näher beschrieben. Auch sie selbst, die Creatur, wird, wie die Kinder Gottes, befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens. Φθορά ist ein stärkerer Ausdruck für „Vergänglichkeit", welche vorher als ματαιότης bezeichnet war. Und den Genitiv τῆς φθορᾶς nimmt man am füglichsten für den Genitiv

der Apposition, ebenso wie den folgenden Genitiv, *τῆς δόξης*. *Ἡ δουλεία τῆς φθορᾶς* ist die Knechtschaft, die in dem Verderben besteht. Die Creatur befindet sich, weil der *ματαιότης* unterworfen, in einem Zustand der Knechtschaft, indem das allgemeine Vergehen und Verderben für sie etwas Fremdartiges, eine Unnatur ist. Aus diesem Zustand der Knechtschaft wird die Creatur dereinst in einen ihr adäquateren, in den gegentheiligen Zustand versetzt werden. Sie wird befreit werden zu der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*. Wenn Christus in seiner Herrlichkeit wiederkommt, werden die Kinder Gottes seiner Herrlichkeit theilhaftig werden. Und wenn die Kinder Gottes dann verherrlicht und verklärt sind, dann sind sie zur vollendeten Freiheit durchgedrungen. Ihre Herrlichkeit ist zugleich Freiheit. Sie werden dann ganz ihrem eigensten Triebe folgen, dem Triebe der neuen, göttlichen Natur, die sie in der Wiedergeburt erlangt haben, mit freiem, freudigem Geist, ungestört, ungehindert von Sünde, Schwachheit, Tod, mit allen Kräften Leibes und der Seele ihrem Gott und Vater dienen, Gott loben und preisen in alle Ewigkeit. Und die Creatur soll und wird an der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes Antheil bekommen. Wie sie jetzt mit die Schmach und den Fluch der sündigen Menschen trägt, so wird sie dann mit den vollendeten, verklärten Menschen zu Ehren kommen. Alle Spuren der Vergänglichkeit und des Todes werden dann ausgemerzt sein. Die Creatur wird als das, was sie ist, offenbar sein, als Creatur Gottes. Sie wird ihrem eigensten Triebe, ihrer eigensten Natur gemäß im Dienste Gottes, ihres Schöpfers, leben, weben und sich bewegen und reiner noch und schöner, als es im Anfang war, die Ehre und Herrlichkeit Gottes wiederspiegeln. Diese große Wandlung, welche die Creatur erfahren wird, schließt in sich den Fortbestand derselben über das Weltende hinaus. Doch das widerspricht auch nicht solchen Schriftaussagen, wie 2 Petr. 3, 10—12. Da wird nur gelehrt, daß der gegenwärtige Bestand der Welt im Feuer zergehen wird. „Das Vergehen der Welt ist das Vergehen ihrer Form (1 Cor. 7, 31), durch welches ihre Umwandlung bedingt ist.“ Meyer. „Nicht der *κόσμος*, sondern nur das *σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* wird vergehen, 1 Cor. 7, 31, und das Feuer 2 Petr. 3, 10 ist als Läuterungs-, nicht als Vernichtungsfeuer zu denken.“ Philippi. Aus dem Weltbrand, aus den Atomen, in die sich dann Himmel und Erde aufgelöst haben, wird die Creatur neu verjüngt, verklärt hervorgehen, wird die neue Erde und der neue Himmel hervorgehen, in welchen Gerechtigkeit wohnt. 2 Petr. 3, 13.

Was der Apostel über die Creatur zu sagen hat, schließt er mit den Worten ab: *Οἴδαμεν γάρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.* V. 22. Dieser Satz schließt sich mittelst *γάρ* an die Hauptaussage des Abschnitts V. 19—22 an, die Aussage V. 19, welche V. 20 und 21 begründet ist, nämlich, daß die Creatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes harrt und wartet. Paulus personificirt hier, wie schon bemerkt, die Creatur. Ein eigentliches, bewußtes Harren, Warten, Hoffen kann ja der vernunftlosen, bewußtlosen Creatur nicht zugeschrieben werden. Was der Apostel bei dieser poetischen Beschreibung der Natur im Sinn hat, ist die Thatsache, daß derselben eine große Wandlung, eine herrliche Zukunft bevorsteht. Das ist eine Wahrheit, die Gott an diesem Ort durch seinen Apostel den leidenden Christen, die Trostes bedürfen, offenbart hat. Und auch dieses Stück göttlicher Wahrheit müssen wir einfältig im Glauben hinnehmen. Doch etwas davon können wir selbst auch innewerden, wenn wir in die Natur hineinschauen. Wir wissen, so schreibt der Apostel, wir können es selber wahrnehmen, daß die ganze Creatur seufzt und stöhnt, *συστενάζει καὶ συνωδίνει*, und zwar *ἄχρι τοῦ νῦν*, von Anfang an, das ist, seit sie der *ματαιότης* unterworfen ist, bis anher. *Ὠδῖνες* sind Geburtsschmerzen und dann überhaupt heftige Schmerzen, und es ist fraglich, ob an unserer Stelle der Ausdruck *ὠδίνειν* darauf hindeutet, daß „die alte *κτίσις* gleichsam unter heftigen Schmerzen die neue *κτίσις* aus sich herauszugebären bestrebt ist". Philippi. Das *σύν* in beiden verbis bezeichnet, wie z. B. auch Philippi, Meyer, Weiß, Hofmann, Luthardt annehmen, gemitum et dolorem communem inter se partium creaturae. Estius. „Die gesammte Creatur führt gleichsam eine große Seufzersymphonie auf." Philippi. Und das können wir einigermaßen mit unsern Sinnen inne werden, und so wissen wir etwas davon. Was zunächst in die Augen springt, ist die *ματαιότης* und *φθορά*, welcher die Creatur verfallen ist. Wenn wir aber näher zusehen, die Natur aufmerksam betrachten, so gewahren wir, „daß ihr Gesammtleben ein in ihren Lebensäußerungen sich kundgebender Schmerz angstvollen Ringens mit steter Todesnoth durchzieht". Hofmann. Wo wir uns nur hinwenden, da bemerken wir, wie die Creatur sich gegen das Vergehen und Verderben sträubt und darüber Schmerz empfindet. Der Wurm krümmt sich im Staube, wenn er zertreten wird. Die Schlachtthiere winden sich und heulen unter dem Schlachtmesser. Wer die Lebensäußerungen der Natur zu belauschen versteht, vernimmt überall entweder ein lautes Klage- und Wehegeschrei oder ein gedämpftes Wim-

mern, Jammern und Seufzen. „Entringt sich nicht fortwährend allem Leben in der Natur ein allgemeiner Leidensschrei, ein schmerzlicher Seufzer? Hat nicht zu allen Zeiten des Dichters Ohr diesen großen Klageruf vernommen? Hat nicht sein Mund ihm immer wieder Ausdruck verliehen? Wie Schelling einst sagte: Am schönsten Frühlingstag, wenn die Natur alle ihre Reize entfaltet, saugt nicht das Herz, während es Bewunderung trinkt, ein Gift nagender Schwermuth ein?" Godet. Das alles sehen und hören, fühlen und empfinden wir, das wissen wir aus eigener Wahrnehmung. Und nun sollen wir wissen und glauben, das bezeugt der Apostel, so deutet der Apostel das *συστενάζειν* und *συνωδίνειν* der *κτίσις*, daß der Schmerz und das Seufzen der Creatur ein Schmachten und Seufzen der Sehnsucht ist, daß die Creatur sich aus ihrem Elend und Verderben heraussehnt und mit Spannung und Verlangen nach einer besseren Zukunft, nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes ausschaut. So erweist sich in dem Seufzen und Stöhnen, das wir wahrnehmen, das Harren und Warten der Creatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes. Und daß die ganze Creatur auf solche Weise der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes entgegensieht und entgegengeht, ist ein Beweis für die Größe dieser Herrlichkeit. Daß Alles um uns her demselben herrlichen Ziel entgegenstrebt, nach dem wir Christen hoffend uns ausstrecken, daraus können und sollen wir abnehmen, was für ein schönes Theil und Erbe dort unser wartet.

Was die Geschichte der Auslegung des vorliegenden Abschnitts anlangt, so sei hier noch constatirt, daß die hier gegebene Erklärung, die Annahme einer künftigen Verwandlung und Verklärung der Creatur sich durchweg bei den Kirchenvätern findet, desgleichen bei den meisten lutherischen und reformirten Theologen des 16. Jahrhunderts, z. B. bei Luther, Melanchthon, bei Körner, dem Mitverfasser der Concordienformel, und Brenz in ihren Commentaren zum Römerbrief, in alten Bibelwerken, wie dem Altenburger, und schließlich bei der großen Mehrzahl der bibelgläubigen Exegeten der Neuzeit. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, welche die Befreiung der Creatur von der Knechtschaft der Vergänglichkeit als Vernichtung der Creatur auffassen, indem sie sich sonderlich auf 2 Petr. 3 berufen, müssen den Worten Pauli Gewalt anthun. *Εἰς τὴν ἐλευθερίαν* V. 21 kann unmöglich Zeitbestimmung sein in dem Sinn: „zu der Zeit, da die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes eintritt". Die doppelte Näherbestimmung des *ἐλευθερωθήσεται*, die mit **ἀπό** und *εἰς* eingeführt ist, markirt deutlich die Versetzung der Creatur aus einem

Zustand in den andern. Und warum sollte das Feuer, von dem Petrus schreibt, durchaus als Vernichtungsfeuer genommen werden? Kein irdisches Feuer ist Vernichtungsfeuer im eigentlichen Sinne des Worts, welches die Substanz gänzlich annullirte. Das höllische Feuer vernichtet nicht die Existenz der Verdammten. So ist auch die Wirkung des Feuers des jüngsten Tages nicht nothwendig redactio in nihilum. Das Zerschmelzen, die Auflösung des alten Himmels und der alten Erde im Feuer entspricht vielmehr dem Sterben, Verwesen, der Auflösung des menschlichen Leibes, welcher gleichwohl aus dem Staub, aus seinen Atomen wieder lebendig werden wird. Wir verzeichnen hier schließlich noch etliche Citate aus den beiden bekannten Predigten Luthers über die Epistel des 4. Sonntags nach Trinitatis. „Also macht St. Paulus aus allem Leiden auf Erden ein Tröpflein und kleines Fünklein; aber aus jener Herrlichkeit, der wir hoffen sollen, ein unendliches Meer und großes Feuer." „Wo unsere Eltern im Paradies nicht gesündigt hätten, wäre die Welt nimmermehr vergangen; nachdem sie aber in die Sünde gefallen und wir alle ihnen nach, muß auch die ganze Creatur unser entgelten, und ist um unserer Sünde willen auch der Eitelkeit und Zerstörung unterworfen, und dieselbigen sechstausend Jahre, welche nichts sind gegen das ewige Leben, der verdammten Welt unterworfen bleiben und mit alle ihrem Nutzen ihr dienen, bis sie Gott in einen Haufen stoßen und um der Auserwählten willen auch die Creatur (wie St. Petrus 2. Ep. 3, 13 auch lehrt) reinigen und verneuen wird. Denn die Sonne jetzt nirgend so schön, hell und klar, als sie im Anfang, da sie geschaffen war, gewesen ist, sondern ist um der Menschen willen halb finster, rostig und besudelt; an jenem Tage aber wird sie Gott wieder ausfegen und reinigen durchs Feuer, 2 Petr. 3, 10, daß sie heller und klarer sein wird, denn sie im Anfang ist gewesen. Weil sie aber muß um unserer Sünde willen leiden und den ärgsten Buben ebensowohl, ja, mehr leuchten, als den Frommen: darum verlangt sie herzlich nach jenem Tage, da sie wieder soll ausgeputzt werden und allein den Seligen mit ihrem Licht dienen. Also auch die Erde trüge keine Disteln noch Dornen, wenn sie nicht um unserer Sünde willen verflucht wäre; darum verlangt ihr auch sammt allen Creaturen nach jenem Tage, daß sie möge sammt ihnen geändert und verneuert werden." „Und ist sehr fein tröstlich geredet, daß er die ganze Creatur einzieht, gleich als in Eine Person, die mit uns ein Verlangen habe, aus diesem Leben in ein anderes zu kommen. Daß wir ja gewiß wissen, daß wir noch nicht leben, wie wir sollen, sondern warten eines

andern Lebens, das unser rechtes Leben sein soll; wie die Sonne eines andern Schmucks wartet, den sie haben soll, sammt der Erde und allen andern Creaturen, nämlich daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt." „Diese Hoffnung haben wir und die ganze Creatur mit uns, welche auch um unsertwillen auf das schönste gereinigt und verneuet wird werden, daß man sagen wird: dies ist erst eine schöne Sonne, ein feiner, hübscher Baum, eine köstliche, liebliche Blume 2c. Weil nun das, sage ich, unsere Hoffnung ist, sollen wir so hoffärtig sein, und das geringe Leiden, so uns in diesem Leben begegnen mag, nicht so groß achten; denn was ist das doch gegen die Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden?" „Auf diese Weise redet auch St. Petrus von der Veränderung der Creatur in seiner 2. Epistel, Cap. 3, 10. 13, und spricht: Die Himmel werden mit großem Krachen vom Feuer zergehen, und die Elemente vor Hitze zerschmelzen. Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt. Als wollte er sagen: Gleichwie jetzund auf Erden der meiste Theil Schälke und Buben sind, welche unsers HErrn Gottes Willen nicht thun, wie er im Himmel geschieht: also soll an jenem Tage auch auf Erden eitel Gerechtigkeit und Heiligkeit, das ist eitel fromme, gottselige, gerechte Leute wohnen; und gleichwie im Himmel eitel Gerechtigkeit ist und der Teufel heraus ist gestoßen: also soll er auch sammt allen Gottlosen am jüngsten Tag von der Erde gestoßen werden, daß eitel heilige Leute im Himmel und Erden sein, die Alles in voller Freude besitzen werden. Solches meint St. Petrus, wenn er spricht: Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt. St. Paulus aber setzt hinzu, daß nicht allein wir darauf warten, sondern auch die ganze Creatur seufze und schreie mit uns, und warte darauf." „Die Creatur weiß, daß sie nicht allein von dem Dienst des vergänglichen Wesens frei, sondern auch herrlich geziert und geschmückt soll werden; da wollte sie gern bald hin, und ist ihr so jäch darnach, als immer einer Metze sein mag zum Tanze; denn sie weiß, wie schön sie werden soll, darum sehnet und ängstet sie sich immerdar; wie wir Christen uns auch sehnen und wollten von Herzen gerne, daß es schier ein Ende hätte mit dem Türken, Pabst und der schändlichen Welt." Diese Deutung Luthers bedarf keiner weitern Deutung unserseits. Selbstverständlich ist das, was er von dem feinen, hübschen Baum, von der köstlichen, lieblichen Blume 2c. sagt, nur eine kindlich-poetische Ausmalung des Paradieseszustandes auf der neuen Erde. Nur das Eine sei noch bemerkt, daß Luther im Obigen die *ματαιότης*, der die Creatur

unterworfen ist, ganz richtig als „Zerstörung“ faßt. Wenn er dann aber den Begriff von *ματαιότης* erweitert und auch den Dienst darunter versteht, den die Creatur zur Zeit der Sünde, den Gottlosen leisten muß, so ist wohl fraglich, ob der Ausdruck *ματαιότης* auch diesen Gedanken in sich begreift, hingegen außer Frage, daß auch dieses Letztere zu dem Fluch gehört, welchem die Creatur verfallen ist.

V. 23—27. Nicht allein aber das, sondern auch wir selbst, obgleich wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, wir seufzen doch gleichfalls in uns selbst, indem wir auf die Kindschaft warten, die Erlösung unsers Leibes. Denn wir sind selig in Hoffnung; Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn was Einer sieht, warum hofft er das noch? Wenn wir aber das, was wir nicht sehen, hoffen, so warten wir in Geduld. Gleicherweise aber auch der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an; denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt, aber er selbst, der Geist tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen erforscht, der weiß, was des Geistes Sinn ist, daß er Gott gemäß für die Heiligen eintritt.

Der Apostel war V. 22 von der Zukunft auf den gegenwärtigen Zustand der Creatur zurückgekommen. Und nun beschreibt er von V. 23 an die Gegenwart des Christen. *Οὐ μόνον δέ,* so fährt er fort, scil. *πᾶσα ἡ κτίσις στενάζει.* Nicht allein die ganze Creatur seufzt, sondern auch wir, nämlich wir Christen, seufzen. Es finden sich hier mannigfache Varianten. Hinter *Οὐ μόνον δέ* sind die Worte *ἀλλὰ καὶ αὐτοί* sicher ursprünglich. Dagegen hinter dem Participialsatz *καίπερ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες* liest B: *καὶ αὐτοί,* ℵ A C: *ἡμεῖς καὶ αὐτοί,* K L P und Mnn *καὶ ἡμεῖς αὐτοί.* Die erste Lesart ist von Tischendorf und vielen neueren Exegeten adoptirt. Die letzte ist der textus receptus. Offenbar ergeben alle Varianten wesentlich denselben Sinn. Uns scheint die zweite Lesart, welche die Autorität des Sinaiticus und Alexandrinus für sich hat, am besten zu passen. Denn *ἡμεῖς* gehört, wie Godet richtig urtheilt, nothwendig hierher, „um den Gegensatz zwischen den Gläubigen und der Natur hervortreten zu lassen“. Und daran schließt sich *καὶ αὐτοί* an im Sinn von „gleichfalls“ (Meyer). Dies ist also die Meinung: Auch wir selbst, wir Christen seufzen gleichfalls, wie die ganze Creatur

seufzt. Und zwar seufzen wir, obgleich wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen. Viele Ausleger fassen den Genitiv *τοῦ πνεύματος* in dem Ausdruck *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος* als genitivus partitivus. Die Einen, wie z. B. De Wette, Olshausen, Meyer, verstehen unter den Erstlingen des Geistes den Geist, den die Apostel, überhaupt die ersten Christen empfangen hatten, im Gegensatz zu dem Geist, den die späteren Christengeschlechter empfangen sollten. Aber eine derartige Unterscheidung findet sich sonst nirgends im Neuen Testament. Der Apostel redet mit *ἡμεῖς*, „wir" im Namen der Christen aller Zeiten. Andere, wie z. B. Tholuck, Philippi, stellen die Erstlingsgabe des Geistes, das ist den Geist, dessen wir hier auf Erden theilhaftig geworden sind, in Gegensatz zu der künftigen Vollernte des Geistes. Aber das Gut der Ewigkeit wird sonst nie im Neuen Testament als Vollerguß des Geistes bezeichnet. An unserer Stelle wird das, was wir Christen noch erwarten, *υἱοθεσία* und *ἀπολύτρωσις* genannt. In der ersten Hälfte des 8. Capitels hat Paulus kurzweg so geredet, daß der Geist Gottes in uns wohnt, daß wir den Geist Christi haben. Das wäre ein ganz neuer, fremder Gedanke, daß wir erst nur einen Theil des Geistes besitzen. Wir nehmen daher mit Bengel, Weiß, Hofmann, Luthardt, Godet, Hodge *τοῦ πνεύματος* als Genitiv der Apposition. Wir Christen, die wir den Geist haben, besitzen in und mit dem Geist, der aus jener Welt stammt, die Erstlingsgabe der zukünftigen Welt, der himmlischen Herrlichkeit. Wir tragen, weil der Heilige Geist in uns wohnt, gleichsam schon ein Stück Himmel in unserm Herzen. Aehnlich wird Eph. 1, 14 der Geist das Unterpfand des künftigen Erbes, *ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας* genannt, und 2 Cor. 1, 22 findet sich dieselbe appositionelle Bestimmung, *ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος*, das ist das Unterpfand, das in dem Geist besteht. Obgleich wir nun aber die Erstlinge des Geistes besitzen, so seufzen wir doch noch, *ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν*, wir seufzen intus in animis nostris, aus der Tiefe unserer Seele steigen Seufzer empor, die dann oft auch in leisen oder starken Klagerufen lautbar werden. Wir seufzen, wie die Creatur, unter dem Druck der *δουλεία τῆς φθορᾶς*. Wir Christen sind keine Stoiker. Die Leiden dieser Zeiten afficiren unser Herz. Wir empfinden gar schmerzlich das Wehe des Todes. Dieses Seufzen ist aber zugleich, ähnlich wie bei der Creatur, ein Sehnen, Harren und Warten, ein *ἀπεκδέχεσθαι*, freilich bei uns Christen ein eigentliches, bewußtes Harren und Warten. Was wir erwarten, das ist die Kindschaft, *υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*, das ist nach dem Zusammenhang die Voll-

endung der Kindschaft. Wir sind jetzt schon Kinder, wahrhaftig Gottes Kinder. Der Geist, den wir empfangen haben, ist ein Geist der Kindschaft. Doch unser äußerer Zustand entspricht nicht unserm Kindesrecht und Kindesstand. Die Kindschaft ist noch verborgen, durch die Larve des Kreuzes verdeckt. Darum seufzen wir noch, aber warten zugleich auf Wandlung dieses Zustandes, auf die Offenbarung der Kindschaft. Wir harren und warten auf die Herrlichkeit Gottes, die an uns soll offenbart werden, und die uns dann als das, was wir sind, als Kinder Gottes kennzeichnen wird. Diese Herrlichkeit ist eben den Kindern Gottes bestimmt und bereitet, und die Creatur harrt nur darauf, daß sie nach ihrem Maaß, in ihrer Weise an der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes Antheil bekomme. Der Apostel erklärt selbst den Ausdruck *υἱοθεσίαν* durch die beigefügte Apposition *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*. Wir harren und warten auf die selige Stunde, da Christus unsern sterblichen Leib von den Banden der Eitelkeit und des Todes erlösen, da er unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe. Phil. 3, 21.

Wir Christen warten auf die Kindschaft, unsers Leibes Erlösung. Doch wir warten eben noch. Daß die Gegenwart für uns noch eine Zeit des Harrens und Wartens ist, wird in den folgenden Sätzen, V. 24. 25, welche das *ἀπεκδεχόμενοι* V. 23 erläutern, noch recht stark hervorgehoben. Wir übersetzen *Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν* V. 24 a mit Luther: „Denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung." Mit dem *σωθῆναι* meint der Apostel in diesem Zusammenhang die *σωτηρία* im prägnanten Sinn des Worts, das zukünftige, vollendete Heil, das, was wir „Seligkeit" nennen, eben das, was er zuvor als *υἱοθεσία* und *ἀπολύτρωσις* bezeichnet hat. Wir sind schon gerettet, selig gemacht, des Heils theilhaftig geworden. Die Seligkeit ist durch Christum uns erworben und bereitet. Die an Christum glauben, haben das ewige Leben. Joh. 3, 16. Aber der Nachdruck liegt hier auf dem vorangestellten *τῇ ἐλπίδι*. Wir fassen diesen Ausdruck mit Bengel, Meyer, Philippi, Hodge und Andern in der Bedeutung „hoffnungsweise". Bengel: Dativus non medii, sed modi. Hodge: "The dative (*ἐλπίδι*) does not in this case express the means by which anything is done, but the condition or circumstances in which it is, or the way and manner in which it occurs. It is therefore analogous to our forms of expression, we have a thing in expectation or prospect. Salvation is a blessing we have in hope." Wir sind selig gemacht, wir haben die Seligkeit, aber in der Form

der Hoffnung, in der Art und Weise, daß wir auf die Seligkeit hoffen, die eben noch zukünftig ist, in der Zukunft für uns bereit liegt. Wenn es dann weiter heißt: *Ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς*, „Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung", V. 24 b, so ist da *ἐλπίς*, „Hoffnung" im objectiven oder passivischen Sinn gebraucht. „In energischer Weise wird in allen Sprachen das Object meiner Hoffnung selber als meine Hoffnung bezeichnet." Philippi. „Denn was Einer sieht, warum hofft er das noch?" *ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει;* V. 24 c. „Durch *καί* ist das Hinzutreten des Hoffens zum Sehen, welches als grundlos erscheinen soll, bezeichnet." Meyer. Es liegt in der Natur, in dem Begriff der Hoffnung, daß man das, was man hofft, noch nicht vor Augen hat, nicht schaut und genießt. Hoffen und Schauen schließen einander aus. Wenn das Schauen beginnt, dann ist es mit der Hoffnung zu Ende. Und nun zieht der Apostel aus dieser Erörterung über das Wesen der Hoffnung V. 25 den Schluß: *Εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* „Wenn wir aber das, was wir nicht sehen, hoffen, so warten wir in Geduld." Diese Lage der Dinge, daß wir zur Zeit noch nicht schauen, sondern hoffen, daß die Seligkeit zur Zeit noch Gegenstand der Hoffnung ist, nicht des Schauens, bringt mit sich, daß wir jetzt harren und warten. Wir Christen sind in dieser Zeit auf das Hoffen und also auf das Harren und Warten gestellt. Indeß wir warten in Geduld, eigentlich „unter Geduld", *δι' ὑπομονῆς*, ertragen gern und willig alles Leid dieser Zeit, indem eben das Warten aus der Hoffnung fließt, Christenhoffnung aber eine gewisse Hoffnung ist, die das Hoffnungsgut schon in sich schließt. So ist auch diese Beschreibung der Gegenwart des Christen darnach angethan, die leidenden Christen zu beruhigen und mit ihrem jeweiligen Loos und Geschick auszusöhnen. Hodge faßt sehr zutreffend den Inhalt der beiden Verse 24 und 25 in den Satz zusammen: "Salvation, in its fulness, is not a present good, but a matter of hope, and of course future; and if future, it follows, that we must wait for it in patient and joyful expectation."

Wenn der Apostel V. 26 fortfährt: *Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα* 2c., „Gleicherweise aber auch der Geist" 2c., so stellt er damit diese Person, den Geist Gottes, den beiden andern Subjecten zur Seite, von denen er vorher geredet hat, der Creatur und den Christen, und sagt von dem Geist ein Gleiches aus, wie von den letzteren. Er hat von V. 19 an ausgeführt, daß die Creatur harrt, wartet und seufzt, daß auch die Christen gleichfalls seufzen, indem sie warten 2c. Und nun fügt

er hinzu, daß gleicherweise auch der Geist seufzt. Auch für den Geist ist die Gegenwart eine Zeit des Seufzens. Die Aussage über den Geist V. 26 läuft in den Satz aus *ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*. Der Ausdruck *στεναγμοῖς* correspondirt offenbar dem *συστενάζει* V. 22 und dem *στενάζομεν* V. 23. Was vor diesen Worten vom Geist ausgesagt wird, dient nur dazu, dieselben vorzubereiten und verständlich zu machen.

Es heißt zunächst vom Geist: *συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν*. Denn so ist jedenfalls zu lesen, nicht *ταῖς ἀσθενείαις*. Der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an. Das ist so viel wie: nimmt sich unser in unserer Schwachheit an. *Ἀντιλαμβάνεσθαί τινος* heißt: sich Jemandes annehmen; *συναντιλαμβάνεσθαί τινι:* zugleich mit Jemandem, dem man helfen will, Hand ans Werk legen. Diese eigentliche Bedeutung paßt sehr gut an unserer Stelle. Denn Schwache sind es, deren der Geist sich annimmt, und Schwache, denen Leben und Bewegung nicht ganz fehlt, die nur mit ihrer eigenen Kraft nicht auskommen können, bedürfen der Unterstützung, der kräftigen Mithülfe eines Stärkeren. Worin unsere Schwachheit besteht, und wie der Geist unserer Schwachheit aufhilft, wird im Folgenden näher erklärt.

„Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt." *Τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν*. Die Lesart *προσευξώμεθα* ist bezeugter, als die andere, *προσευξόμεθα*, die übrigens dasselbe besagt. Philippi versteht, nach dem Vorgang älterer Ausleger, diese Worte dahin, daß der Christ, von dem Gefühl seiner Schwachheit überwältigt, weder Inhalt (*τί*) noch Form (*καθὸ δεῖ*) des Gebets recht zu treffen wisse. Aber *τί* und *καθὸ δεῖ* ist Ein Begriff, Letzteres Näherbestimmung des Ersteren. Meyer erklärt: „Wir wissen nicht, was wir bitten sollen, je nachdem es nöthig ist, nach Maaßgabe des Bedürfnisses. Letzteres ist das näher bestimmende Moment; unbekannt ist uns nicht schlechthin und überhaupt, was wir beten sollen, sondern was je nach gegebenen Verhältnissen zu bitten Noth thut." Aber da wird zu viel in das *καθὸ δεῖ* hineingelegt. Die Meinung ist einfach die: wir verstehen uns nicht darauf, um das, was wir erbitten sollen, so zu beten, wie es nöthig wäre, wie es sich gebührt, wie es dem Gegenstand des Gebets entspricht. Aehnlich Hofmann, nur daß derselbe *καθὸ δεῖ*, was ferner liegt, auf *οὐκ οἴδαμεν* bezieht: „Und dürfte also die Meinung vielmehr die sein, daß wir uns darauf, was wir beten sollen, nicht so verstehen, wie es nöthig wäre, um das zu beten, was gebetet sein will." Ueber-

haupt ist es aber nun ein Fehler der meisten Exegeten, daß sie meinen, Paulus rede hier im Allgemeinen vom Gebet, von der Schwachheit unsers Gebets und davon, wie der Geist uns beten helfe, und damit ganz aus dem Gedankenkreis des Apostels heraustreten. Es handelt sich, wie z. B. auch Weiß und Hofmann erkannt haben, im vorliegenden Zusammenhang um ein ganz bestimmtes Bitten und Beten, um einen ganz bestimmten Gegenstand des Gebets, und der ist die künftige Seligkeit oder Herrlichkeit. Wir Christen seufzen zur Zeit, dieses unser Seufzen ist aber zugleich auch ein Warten und zugleich auch ein Beten. Wir seufzen, sehnen uns nach Vollendung der Kindschaft, nach unsers Leibes Erlösung und bitten und flehen darum. Unsere Seufzer steigen aus der Tiefe des Herzens zu Gott auf. So wissen wir wohl etwas von dem *τί*, dem Inhalt unsers Betens. Wir haben ja die Verheißung der zukünftigen Herrlichkeit. Aber wir haben noch keinen adäquaten Begriff, keine entsprechende Vorstellung von der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden. Unser Fassungsvermögen ist so schwach und die verheißene Herrlichkeit so über die Maaßen groß und wichtig, daß wir dieselbe gar nicht recht fassen können. Dazu kommt, daß das Leid und Wehe dieser Zeit uns noch so niederdrückt, oft ganz überwältigt, daß uns der Blick in die lichte, frohe Ewigkeit getrübt wird. Und so kommt es, daß unser Beten keineswegs seinem Gegenstand entspricht, dem großen Gut, auf das wir warten. Wir seufzen, bitten, flehen wohl: Dein Reich komme! Erlöse uns von dem Uebel! HErr, mache mich nur selig! Aber dieses Bitten und Flehen ist noch so schwach, oft so matt und lahm, als wäre die Seligkeit, die wir erbitten, eine ganz geringe Sache. „Der Abstand zwischen der Noth, in der wir uns befinden, und zwischen der Herrlichkeit, nach der uns verlangt, ist so groß, daß wir das Wort des Flehens zu Gott nicht finden können, welches den für uns unermeßlichen Inhalt unserer Sehnsucht nach Erlösung entsprechend ausdrücke.“ Hofmann.

Das ist unsere Schwachheit, dieses schwache Seufzen und Beten, welches dem unermeßlichen Inhalt unserer Sehnsucht nach Erlösung so wenig entspricht. Aber er selbst, der Geist, nimmt sich nun unserer Schwachheit an und zwar damit, daß er für uns eintritt mit unaussprechlichen Seufzern, *ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*. Daß der Geist für uns eintritt, ist durch das *ὑπέρ* in *ὑπερεντυγχάνει* hinlänglich angezeigt und der nicht sattsam bezeugte Zusatz *ὑπὲρ ἡμῶν* wohl entbehrlich. Die meisten älteren Ausleger deuten mit Augustin diese Worte dahin, quod spiritus gemere nos facit. Und

so urtheilt auch Philippi, daß hier das Seufzen des geheiligten Menschengeistes auf seinen letzten Urheber, den Geist Gottes selbst, zurückgeführt werde. Aber der Geist Gottes erscheint hier nicht als der Urheber unserer Seufzer, sondern vielmehr als subjectum gemens, als eine Person, die da selber seufzt. Wenn es heißt, daß der Geist mit unaussprechlichen Seufzern für uns eintritt, so kann das nichts Anderes bedeuten, als daß der Geist seufzt und mit diesen seinen Seufzern uns vertritt. „Der Geist muß seufzen, wenn er uns mit Seufzern vertreten, und wenn Gott das *φρόνημα* des Geistes verstehen soll (V. 27).“ Meyer. Der Geist ist wohl auch der Urheber unserer Seufzer, der Geist wirkt in den Christen alle geistlichen motus und actus, diese sind aber nur motus und actus der Christen, nicht des Geistes. Der Geist wirkt in uns den Glauben, doch dieser Glaube ist eben unser Glaube, nicht des Geistes Glaube. An unserer Stelle hingegen schreibt Paulus das Seufzen dem Geist als Subject zu und redet von des Geistes Seufzen. Er coordinirt ja auch, wie schon bemerkt, die Seufzer des Geistes den Seufzern der Christen V. 23 und unterscheidet damit die ersteren von den letzteren. Die obige Erklärung stimmt auch nicht zu dem Ausdruck *ὑπερεντυγχάνειν*. Denn daß der Geist uns seufzen macht, uns beten lehrt, ist doch etwas Anderes, als daß der Geist für uns Fürbitte einlegt. Die Worte Pauli ergeben keinen andern Sinn, als den auch Meyer, Weiß, Hofmann, Godet ins Licht gestellt haben, nämlich daß der Geist seufzt und mit diesem seinem Seufzen sich für uns bei Gott verwendet. Freilich, der Geist Gottes seufzt in uns. Der Apostel beschreibt hier einen Vorgang in unserm Innern. Aus unserm Innern steigen die Seufzer des Geistes zu Gott auf. Der Mensch ist Organ des seufzenden Geistes. Wir fühlen und empfinden etwas von diesem Seufzen und Sehnen des Geistes in unserm Herzen. Dasselbe wird auch oft lautbar in physischen Seufzern, die unsere Brust, unser Mund hervorbringt. Doch es sind eben des Geistes Seufzer, die auch ein Christ von seinen eigenen Seufzern unterscheiden kann. Der Geist Gottes ist eine selbstständige Person, die da redet, zeugt, betet. Wie der Geist Gottes unserm Geist Zeugniß gibt, uns zuredet und versichert, daß wir Gottes Kinder sind, so redet er auch in den Kindern Gottes, aus ihrer Seele heraus zu Gott und betet für uns. Und weil es des Geistes Seufzer sind, so sind es unaussprechliche Seufzer, uns zu hoch und zu tief. Wir vernehmen sie wohl in unserm Innern, können sie aber nicht in Begriffe fassen und in Worte kleiden. Der Geist seufzt in uns und mit uns, und

sein Seufzen ist auf denselben Gegenstand gerichtet, auf den unser Seufzen geht, wie auch das Seufzen der Creatur, nämlich die Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Selbstverständlich erbittet er dieselbe nicht für sich, sondern für uns. Und so tritt er eben mit seinem Seufzen und Beten für uns ein. Er seufzt in uns, mit uns und für uns. Der gute Geist Gottes hat ein herzliches Mitleiden mit unserer Schwachheit, er kann es, menschlich geredet, nicht ersehen und ertragen, daß die Kinder Gottes, in denen er Wohnung gemacht hat, in dieser Welt so übel gehalten sind, und so tritt er für sie in die Schranken und erbittet ihnen von Gott das Ende der Leiden, die Herrlichkeit. Und mit dieser seiner kräftigen Fürbitte, die uns zwar nicht recht verständlich, doch einigermaßen vernehmbar ist, unterstützt er zugleich, hebt und trägt er unsere schwachen Seufzer und Gebete, daß sie nicht ganz aufhören, vielmehr schließlich ihr Ziel erreichen. Es gibt keinen gläubigen Christen, der nicht etwas von dieser Mithülfe des Geistes erfahren, von diesem Trost des Geistes geschmeckt hat. Wenn das Kreuz schwer aufdrückt, wenn wir uns hienieden einsam und verlassen fühlen, keinen Freund, keinen Tröster, keinen Menschen finden, der da recht versteht, was uns kümmert und beschwert, wenn unser Beten und Flehen nicht recht fließen will, dann spüren wir etwa in unserm Innern ein undefinirbares, unaussprechliches Wehe, Seufzen und Sehnen, das geht durch Mark und Bein, bewegt auch wohl die Organe des Leibes, und es ist ein kräftiges Seufzen und Sehnen, das uns bald aus unserm Jammer herausreißt und uns Kräfte der zukünftigen Welt zu schmecken gibt. Es ist, als ob ein Anderer, ein Stärkerer unser schwankendes Herz anfaßte und aufrichtete, zu Gott emporrichtete, mit sich zu Gott zöge, so daß wir nun wieder freudiger, zuversichtlicher zu Gott aufschauen und beten können. Das ist der Beistand, die Fürsprache des Trösters, des Heiligen Geistes. Aber wenn wir auch nicht viel von solchen Dingen fühlen und empfinden, so wissen wir doch aus des Apostels Mund und sollen es glauben, daß er selbst, der Geist Gottes in uns wohnt und wirkt, redet, seufzt, betet und mit seinem Seufzen und Beten uns vertritt und vertreten wird, uns beistehen, uns heben und tragen wird bis zu unserm letzten Seufzer.

Er selbst, der Geist tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Für Gott aber, fügt der Apostel V. 27 hinzu, ist diese seine Sprache wohl verständlich. Der die Herzen forscht und also sieht, was in ihnen vorgeht, versteht sich wohl darauf, was der Geist mit seinen Seufzern will und meint. Er weiß, daß er auf Gott

gemäße Weise für die Heiligen eintritt. Wir nehmen mit Fritzsche, Meyer, Hofmann und Andern *ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων* als Apposition zu *τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος* und also gleichfalls als Object von *οἶδε*. Denn diese Worte können keine Grundangabe enthalten, da Gott, der Herzenskündiger, Alles weiß, was im Innern des Menschen vorgeht, auch was Gott zuwider ist; könnten höchstens begründen, warum Gott das Seufzen des Geistes annimmt und erhört, was aber anders, als durch *οἶδε* ausgedrückt sein müßte. Von dem *ἐντυγχάνειν*, dem stellvertretenden Seufzen und Beten des Geistes wird also hier hervorgehoben, daß es *κατὰ θεόν* geschieht. Das heißt nicht: nach Gottes Meinung, Willen und Wohlgefallen. Denn nur vom Menschen, vom Christen, nicht aber von dem Geist Gottes kann füglich gesagt werden, daß er sich nach Gottes Willen und Wohlgefallen richtet. Das *κατὰ θεόν* entspricht offenbar dem *καθὸ δεῖ* V. 27. Wir Christen unserseits verstehen uns nicht darauf, um die künftige Seligkeit und Herrlichkeit so zu bitten und zu beten, wie es sich gebührt, wie es jenem hohen Gut angemessen ist. Wir können eben das, was wir erhoffen, noch nicht recht fassen. Der Geist dagegen betet, erbittet uns die Herrlichkeit *καθὸ δεῖ*, wie es sich gebührt, oder, was dasselbe ist, *κατὰ θεόν*, in einer Gott und der Herrlichkeit Gottes entsprechenden Weise. Aehnlich wird die adverbielle Näherbestimmung *κατὰ θεόν* 1 Petr. 4, 6 verwendet, wo es von den verstorbenen Gläubigen heißt, daß sie nach dem Geist Gott gemäß leben, *ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι*, das ist, ein Gott ähnliches, seliges Leben und Dasein führen. Der Geist versteht sich gar wohl auf das, was wir nicht recht verstehen. Er weiß genau, was es um unsere Hoffnung ist. Er ist ja in jener Welt heimisch. Er ist selber Gott und kennt Gott, kennt und schaut Gottes Herrlichkeit, die *δόξα θεοῦ* ist sein eigen, daher er auch *τὸ τῆς δόξης πνεῦμα*, der Geist der Herrlichkeit genannt wird, 1 Petr. 4, 14. Und dem entsprechend vertritt er uns. Mit heiligem, göttlichem Ernst, wie er dem unermeßlichen, göttlichen Inhalt unserer Hoffnung angemessen ist, mit der Inbrunst göttlicher Liebe betet er für uns zu Gott, erseufzt und erfleht er uns die göttliche Herrlichkeit. Gottes Sohn, unser Erlöser, ist unser Fürsprecher. Das ist ein *ἐντυγχάνειν κατὰ θεόν*, wenn der Sohn zum Vater spricht: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast." Joh. 17, 24. In ähnlicher Weise, mit ähnlichen Worten verwendet sich der Geist Christi für die, in deren Herzen er wohnt und die er zur Seligkeit voll-

bereiten will. Der Apostel bezeichnet hier die Christen, für welche der Geist eintritt, als Heilige. Der Geist eifert und bemüht sich um die, welche er geheiligt, in denen er das neue, geistliche, göttliche Wesen und Leben angefangen hat, daß sie vollendet werden. Er beansprucht, ja fordert gleichsam von Gott für die Heiligen das Erbtheil der Heiligen im Licht. Und daß der Geist nun auf solche Weise die Christen vertritt, das ist also Gott wohl bewußt, Gott kennt den Sinn des Geistes, und das versteht sich von selbst, daß solch Gott gemäßes Beten Gott angenehm und erhört ist.

Der Apostel hat den gegenwärtigen status quo des Christen beschrieben. Die Gegenwart ist für ihn, wie für die Creatur, die ihn umgibt, und den Geist, der in ihm wohnt, eine Zeit des Seufzens. Freilich ist das Seufzen der Christen, wie das der Creatur zugleich ein Warten und Harren. Aber auch die Seufzer des Geistes sind auf die Zukunft gerichtet, der Geist erbittet für die Heiligen die Herrlichkeit. Das ist ein starker Trost für die leidenden Christen. Und zugleich wird in diesen letzten Versen, die von den unaussprechlichen Seufzern des Geistes sagen, wiederum auf die unvergleichliche Größe der zukünftigen Herrlichkeit hingewiesen. Diese Herrlichkeit geht weit über unser Bitten und Verstehen, ist nur Gott und seinem Geist bewußt. So dient also der ganze Zusammenhang von V. 19 an zur Begründung der Aussage des 18. Verses. Die überschwängliche Größe der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden, ist der Trostgrund, den der Apostel V. 18—27 geltend macht.

V. 28—30. Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Vorsatz berufen sind. Denn welche er zuvor sich ersehen, hat er auch zuvorbestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bild seines Sohnes, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern; die er aber zuvorbestimmt, die hat er auch berufen, und welche er berufen, die hat er auch gerechtfertigt, welche er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht.

Mit den Worten *Οἴδαμεν δέ*, „Wir wissen aber“, mittelst eines *δὲ μεταβατικόν* fügt der Apostel an den ersten Trostgrund einen zweiten an und nennt, nachdem er vorher auf die Größe der Herrlichkeit hingewiesen, ein zweites characteristicum der zukünftigen Herrlichkeit. Wenn Hofmann, Godet und Andere das *δέ* adversativ fassen und den damit eingeleiteten Satz der Beschreibung der leidigen Gegenwart des Christen entgegenstellen, so übersehen sie den Hauptgedanken

der vorhergehenden Ausführung. „Wir wissen", so heißt es jetzt, „daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen." Das ist die beste deutsche Uebersetzung. *Πάντα*, alle Dinge, also auch die Leiden dieser Zeit, *συνεργεῖ*, eigentlich: „wirken mit", dann allgemeiner: „sind behülflich", „förderlich", „dienen", *εἰς ἀγαθόν*, zum Guten, zum Besten, also auch zur Herrlichkeit, die Paulus in dem ganzen Abschnitt vor Augen hat — und zwar denen, die Gott lieben, *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν*. Das ist eine auch sonst gebräuchliche Bezeichnung der gläubigen Christen. Eph. 6, 24. Denen, die Gott lieben, hat Gott das Heil bereitet, das ewige Leben, das ewige Reich verheißen. 1 Cor. 2, 9. Jak. 1, 12; 2, 5. Das Liebesverhältniß, in welchem die Christen zu Gott stehen, schließt in sich und bringt mit sich, daß Gott denen, die ihn lieben und in allen Anfechtungen bei ihm ausharren, Alles zu Liebe, zu Gute thut und schließlich das ewige Leben, die Herrlichkeit geben wird. Wiefern die Trübsale den gläubigen Christen zur Herrlichkeit helfen, hat der Apostel 5, 4. 5 dargelegt. Unsere Liebe zu Gott ist aber nun und nimmer und in keiner Hinsicht Grund und Ursache der Seligkeit, ist nur via regni, nicht causa regni; daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zur Herrlichkeit behülflich sind, und die Gewißheit, daß dem so ist, *οἴδαμεν*, ist vielmehr in dem begründet, was der angeschlossene Appositionssatz *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*, „denen, die nach dem Vorsatz berufen sind", oder: „da sie ja nach dem Vorsatz berufen sind" zur Aussage bringt. „Offenbar soll ausgedrückt werden, daß in dem Verhältnisse, vorsatzmäßig Berufene zu sein, ursächlich die hier ausgesprochene Gewißheit ruhe. Die göttliche Gnadenwirkung, durch welche sie zum Glauben gebracht und zur Christengemeinde herzugerufen sind, verbürgt ihnen, daß Gott ihnen Alles zum Heile lenken muß, umsomehr als dieselbe auf einem ausdrücklichen, göttlichen Vorsatz beruht." Weiß.

Die Gott Liebenden sind zugleich die Berufenen, *οἱ κλητοί*. Wir erinnern hier an das, was wir zu 1, 6 über diesen letzteren Begriff bemerkt haben, und ergänzen das dort Gesagte. *Κλητοί* ist bei Paulus, überhaupt in den apostolischen Briefen durchweg Prädicat der gläubigen Christen, gleichwie dieselben anderwärts *πιστοί, ἅγιοι, ἀγαπητοί, ἐκλεκτοί* genannt werden. Dieser Sprachgebrauch wird von älteren und neueren Auslegern allgemein anerkannt. Fritzsche schreibt: Non commiscuit Paulus diversas hominum invitatorum et electorum notiones, sed *οἱ κλητοί* constanter ei honorificus Christianorum ut hominum divinitus arcessitorum s. invitatorum titulus est, quemadmodum alias Christiani *οἱ πιστοί* ut homines fide

conspicui, *οἱ ἐκλεκτοί* ut homines ex improborum hominum colluvione delecti, *οἱ ἅγιοι* ut Deo consecrati aliisque nominibus (1 Thess. 1, 4. Col. 3, 12) honorifice dicuntur. Philippi bemerkt: „In den *apostolischen, an christliche Gemeinden gerichteten Briefen* bezieht sich, der Natur des Verhältnisses entsprechend, *καλεῖν*, *κλῆσις*, *κλητός* *stets auf Gläubige, an denen der Ruf Gottes factisch oder doch voraussätzlich* wirksam geworden ist." Er fährt dann fort: „Wenn nun auch Paulus das Prädicat *κλητοί* stehend nur denen beilegt, an denen die göttliche *κλῆσις* ihren Effect erreicht hat, das heißt, solchen Subjecten, welche auf den Ruf eingegangen sind, so daß also der Sache nach ‚berufen' und ‚wirksam berufen' zusammenfällt: so darf deshalb doch nicht gesagt werden, *κλητός* habe die Bedeutung: ‚effectiv berufen'. Denn das effective Moment ist nicht in dem Prädicat an sich ausgedrückt, sondern resultirt nur aus der Beschaffenheit des Subjects." Freilich ist das subjective Moment an sich, daß die betreffenden Personen ihrerseits dem Ruf Gottes Folge geleistet haben, nicht in dem Begriff *κλητοί* enthalten. *Κλητοί* autem dicuntur non ratione obsequii et acceptionis vocationis. Calov. Gott ist hier allein das handelnde Subject und der Mensch das Object der Thätigkeit Gottes. Gott beruft, und der Mensch wird berufen. Wohl aber liegt „das effective Moment" in den Ausdrücken *καλεῖν*, *κλῆσις*, *κλητός*, wenn von den Christen gesagt wird, daß sie Berufene sind, daß Gott sie berufen hat. Denn *κλητοί* im rein objectiven Sinn des Worts sind alle Menschen, welche dies Evangelium gehört haben, auch die demselben nicht Folge gegeben haben. So kann *κλητοί* in diesem Sinn nicht als unterscheidendes Merkmal der Christen geltend gemacht werden. Die Sache verhält sich so: Gott, der da will, daß allen Menschen geholfen werde, und der durch Christum Allen das Heil bereitet hat, ruft durch die Predigt des Evangeliums Alle, die diese Predigt vernehmen, zu Christo. Er sendet seine Knechte aus, die Prediger des Evangeliums, und die laden Alle, die sie nur mit ihrer Stimme erreichen können, ein, an dem großen Abendmahl, an dem Hochzeitsmahl, an dem Heil in Christo theilzunehmen. So sind alle Menschen, denen das Evangelium zu Ohren gekommen ist, *κλητοί* im Sinne von invitati. Und so gebraucht der HErr Matth. 20, 16 und 22, 14 den Ausdruck *κλητοί*. *Die meisten Menschen weisen leider* diesen Ruf, diese Ladung Gottes zurück und werden dem Evangelio *nicht gehorsam. Die aber dem Ruf Gottes Folge geleistet, das Evangelium im Glauben angenommen haben, die haben das nicht aus sich selbst. Gott hat den Glauben in ihnen gewirkt.* Gott hat durch die

Predigt des Evangeliums, in welcher er ihnen das Heil anbot, sie auch innerlich berufen, ihr Herz, ihren Willen erfaßt, das Jawort ihnen ins Herz gegeben, sie zu Christo herzugerufen, herzugezogen, herzugebracht. „Mit der wirksamen *κλῆσις* ist das Evangelium ihnen durch das Herz gegangen.“ Lange. So sind sie *κλητοί* im prägnanten Sinn des Worts, nicht nur als invitati, sondern, wie Usteri und Rückert sich ausdrücken, als arcessiti, als Solche, die durch den Ruf Gottes herzugeholt sind. Gott hat sie berufen, *ἐκλήθητε*, in die Gemeinschaft seines Sohnes JEsu Christi, *εἰς τὴν κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so daß sie nun mit JEsu Christo Gemeinschaft haben. 1 Cor. 1, 9. Gott hat sie berufen, *καλέσαντος*, das ist versetzt aus der Finsterniß in sein wunderbares Licht. 1 Petr. 2, 9. Weiß definirt im obigen Citat das *κλητοί* an unserer Stelle ganz richtig als „die göttliche Gnadenwirkung, durch welche sie zum Glauben gebracht und zur Christengemeinde herzugerufen sind“. Nur daß man diese Gnadenwirkung mit der äußerlichen vocatio zusammenschließen muß. Denn eben durch das Wort hat Gott das an ihnen gewirkt. Diese göttliche Gnadenwirkung ist identisch mit der Bekehrung. Und kraft solcher Berufung sind die, welche sie zu Christen gemacht hat, dann auch Gott Liebende geworden. Der letzte Endzweck der Berufung aber ist das selige Ziel, dem wir Christen entgegensehen. Gott hat uns berufen zum ewigen Leben, 1 Tim. 6, 12, zu seiner ewigen Herrlichkeit. 1 Petr. 5, 10; 2 Theff. 2, 14. Gott hat uns schon bei unserer Berufung und Bekehrung, da wir Christen wurden, die zukünftige Herrlichkeit in Aussicht gestellt, hat da unsere Füße auf den Weg des Friedens gerichtet, den Weg, der zum ewigen Leben führt. So ist uns schon durch unsere Berufung die künftige Herrlichkeit und damit auch dies verbürgt, daß alle Dinge, auch die Leiden dieser Zeit uns zur Herrlichkeit behülflich sind. Denn Gott, der uns berufen hat, ist getreu, 1 Cor. 1, 9, und wird die Verheißung, auf welche hin wir berufen sind, auch sicher erfüllen.

Die Bürgschaft für die Heilsvollendung, welche uns in und mit unserer Berufung gegeben ist, erscheint um so fester und sicherer, als sie auf einem Vorsatz Gottes beruht. Wir sind *κατὰ πρόθεσιν*, einem Vorsatz gemäß, zufolge eines göttlichen Vorsatzes berufen. In diese *πρόθεσις* hat man alles Mögliche hineingelegt. Man faßt den Vorsatz Gottes etwa als den allgemeinen Heilswillen und Heilsplan, als den Rathschluß der Erlösung und zugleich als die Festsetzung des Heilsweges und der Heilsmittel. Das ist reine Willkür. Der Ausdruck *πρόθεσις* besagt lediglich, daß Gott sich etwas vorgesetzt hat.

Was er sich vorgesetzt hat, muß sich aus dem Zusammenhang ergeben. An unserer Stelle ist *κατὰ πρόθεσιν* mit *κλητοῖς οὖσιν* verbunden. Gott hat sich also vorgesetzt, eben die Personen, die jetzt Gott Liebende, die jetzt Christen sind, zu berufen, zu bekehren, zu Christo zu führen und durch Christum selig zu machen, mit Christo zu verherrlichen. Denn auf dieses Letztere ist es ja mit der Berufung abgesehen. Und die Berufung ist demnach Ausführung dieses göttlichen Vorsatzes und Rathschlusses. Die Berufung ist ein geschichtlicher Vorgang, fällt in diese Zeit. Der göttliche Vorsatz, der sich in der Berufung realisirt, liegt jenseits der Zeit, ist ein innergöttlicher, vorzeitlicher Act, ein Vorsatz, den Gott bei sich selbst gefaßt hat, in seinem ewigen Rath, *πρόθεσις, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*, Eph. 1, 9, ist eine *πρόθεσις τῶν αἰώνων*, Eph. 3, 11. Dieser ewige Vorsatz ist der Sache nach identisch mit der ewigen Erwählung. Und so gilt von ihm, was Weiß von der Erwählung und ihrem Verhältniß zur Berufung aussagt: „Erwählung und Berufung sind untrennbare Correlatbegriffe; wo die eine stattfindet, findet auch die andere statt, nur daß man jene als einen vorzeitlichen innergöttlichen Act nicht erkennen kann, diese aber als geschichtliche Thatsache in die Erscheinung tritt.“ Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, p. 79. Wir Christen sollen also wissen, daß Gott, um mit unserm Bekenntniß zu reden, schon von Ewigkeit her „in seinem Fürsatz verordnet hat“, daß und wie er uns zu Christo, zum Glauben, zur Seligkeit bringen, „wie er mich dazu bringen wolle“. Und demgemäß bin ich nun berufen, zu Christo, zum Glauben gebracht worden, und auch der letzte Endzweck der Berufung wird sich gewiß an mir erfüllen, ich werde gewiß dereinst an der Herrlichkeit Christi Antheil bekommen. Denn der ewige Vorsatz Gottes, in den auch meine Seligkeit einbegriffen ist, „kann“, wie die Concordienformel sagt, „nicht fehlen und umgestoßen werden“. Was ein Mensch sich vorsetzt, das wird oft zu Schanden. Was sich aber Gott vorgesetzt hat, das geht sicher, unfehlbar hinaus. Der Vorsatz, kraft dessen wir Christen zu Christo und zum ewigen Leben berufen sind, ist *πρόθεσις τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, Eph. 1, 11, der Vorsatz dessen, der Alles ins Werk setzt und durchführt, was er sich vorgenommen hat.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß streng reformirte Theologen nach dem Vorgang von Augustin die *κατὰ πρόθεσιν* Berufenen in Gegensatz stellen zu den *μὴ κατὰ πρόθεσιν* Berufenen. Daran knüpft sich dann das calvinistische Dogma an, daß, wenn Nichterwählte berufen werden, dies keine ernstgemeinte und kräftige Berufung sei

und daß hier die Berufung keinen Effect habe, weil der göttliche Vorsatz fehle. Aber eine derartige Unterscheidung von zwei Classen von Berufenen, denen, die mit Vorsatz, und denen, die ohne Vorsatz berufen seien, ist der Lehre Pauli fremd, hat auch keinen Halt in Röm. 8, 29. Wir haben oben gezeigt, daß an dieser Stelle das Wort *κλητοί* eine andere, engere Bedeutung hat, als z. B. Matth. 20, 16; 22, 14. So darf man nicht die *κλητοί*, von denen hier, und die *κλητοί*, von denen dort die Rede ist, in Eine Kategorie begreifen, als Ein genus fassen, das dann in zwei species zerfalle, die mit und die ohne Vorsatz Berufenen. An unserer Stelle, Röm. 8, 29, wie überhaupt in den apostolischen Briefen, sind *κλητοί* die Herzugerufenen, arcessiti, die Bekehrten. Und von denen sagt Paulus insgemein, daß sie nach dem Vorsatz berufen sind. Wir Christen sollen nach Anleitung des Apostels unsere Berufung, Bekehrung so ansehen, daß sich darin ein wohlbedachter ewiger Rath und Vorsatz Gottes verwirklicht hat. Es ist nicht zufallens geschehen, daß wir, gerade auch wir berufen, bekehrt, zu Christo, zum Glauben gekommen sind. Und wenn wir dieser Gnade, die uns widerfahren ist, und gerade auch der ewigen Gnade recht nachdenken, die recht zu Herzen fassen, dann bleiben wir mit unsern Gedanken, mit unserm Herzen an dieser Gnade hängen und denken da gar nicht an die Andern, die dasselbe Evangelium vernommen haben und doch nicht bekehrt sind und nicht selig werden. Was es mit denen für eine Bewandtniß hat, das steht auf einem andern Blatt der Bibel geschrieben. Wo die Schrift von den Vielen sagt, die auch berufen sind, das ist invitati, und dennoch verloren gehen, wie z. B. Matth. 20, 1 ff.; 22, 1 ff.; 23, 37, da braucht sie nicht den Ausdruck *κατὰ πρόθεσιν*, auch nicht den gegentheiligen *μὴ κατὰ πρόθεσιν*, da operirt sie überhaupt nicht mit dem Vorsatz Gottes. Da constatirt sie lediglich, daß Gott diese Leute durch das Evangelium berufen, geladen hat, und zwar ernstlich und kräftig, daß Gott an ihnen nichts versäumt, sondern Alles gethan hat, was er thun konnte, um sie zu retten, und daß sie ihrerseits den Effect des Wortes gehindert, dem Heiligen Geist, der auch sie bekehren wollte, beharrlich widerstrebt, daß sie nicht gewollt haben und darum selbst schuld sind an ihrem Verderben. Und bei diesen Schriftgedanken sollen wir es bewenden lassen und da nichts von dem einmengen, was die Schrift an andern Orten, in anderm Zusammenhang von den Berufenen sagt, die in einem besondern Sinn, im prägnanten Sinn des Worts *κλητοί* heißen.

Wenn wir nun die folgenden, mit *ὅτι* eingeführten Sätze,

V. 29. 30, überblicken, so springt sofort in die Augen, daß die Ausdrücke *προέγνω* und *προώρισε* dem *κατὰ πρόθεσιν* und *ἐκάλεσε* dem *κλητοῖς οὖσιν* V. 28 entsprechen, also den Ausdruck *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* näher erklären und gleich diesem die Aussage, daß den Gott Liebenden Alles zum Besten dient, begründen. Der Apostel redet hier so unbestimmt: *οὓς — τούτους καί*, weil er hervorheben will, daß von denen, von welchen das Erste gilt, auch das Zweite, Dritte 2c. gilt, daß die hier genannten göttlichen Acte eng zusammenhängen, gleichsam Eine festgegliederte Kette bilden. Es ist aber evident, daß er eben die Personen im Auge hat, die er vorher als nach dem Vorsatz Berufene, als Gott Liebende, als Kinder Gottes bezeichnet hat, eben die Personen, welche jetzt Christen sind, mit denen er sich in dem ganzen Abschnitt V. 18—39 in das *ἡμεῖς, ἡμῶν* etc. zusammenschließt.

Von denen sagt er also zunächst aus: *οὓς προέγνω*, wörtlich übersetzt: die er vorher erkannt hat. Eine Anzahl Kirchenväter, die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts und ein gut Theil neuerer Theologen beziehen diesen Ausdruck auf die Präscienz Gottes und übersetzen: „die er vorhergesehen“, „zuvor gekannt“ hat. Da aber die Präscienz Gottes alle Dinge, alle Menschen, Böse und Gute umfaßt, hier aber nur von denen die Rede ist, die jetzt Christen sind und schließlich verherrlicht werden, so muß man, um in diese Deutung Sinn und Verstand zu bringen, den Text ergänzen. So erklären die alten Dogmatiker: quos credituros praevidit und gewinnen so ihre Wahl intuitu fidei, ebenso Philippi, Godet: die er in dieser Qualität, als Gläubige vorhergesehen; Meyer: „die er vorher erkannte als Solche, welche dereinst auf dem Wege seiner göttlichen Heils-*τάξις σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* werden würden“; Weiß: die er als Gott Liebende vorhergesehen. Das sind indeß ganz willkürliche Erklärungen, willkürliche Glossen zum Text. Mit demselben Recht, das ist Unrecht ergänzen die Römischen zu fide justificamur: scil. caritate formata. Gerade die Hauptsache muß da ergänzt, hinzugedichtet werden. Diese althergebrachte Auslegung gehört zu den sprachlichen Unmöglichkeiten und öffnet aller Willkür in der Exegese Thor und Thür. *Οὓς προέγνω* ist ein in sich abgeschlossener Satztheil und *προέγνω* muß für sich allein ein vollständiger Begriff sein. Es bezeichnet, wie die folgenden Verba, einen Act Gottes, welcher den Menschen zum Object hat, und nicht einen Act des Menschen, um den Gott nur weiß, den er schon vorhergesehen, und zwar, wie das *προ* andeutet, ebenso wie *πρόθεσις* einen ewigen Willensact Gottes.

So haben Augustin, Calvin und die Reformirten, aber auch Luther und die lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts, unter den Neueren z. B. Rückert, Usteri, De Wette, Fritzsche, Lange, Delitzsch, Hofmann, Luthardt, Cremer das *προέγνω* verstanden. Wenn Meyer und Andere hiergegen bemerken, daß diese Erklärung gegen den Sprachgebrauch verstoße, so ist zu beachten, was Lange schreibt: „Die Erinnerung Meyers, daß *προγιγνώσκειν* im Classischen niemals etwas Anderes, als das Vorherwissen bedeute, ist hier, wo wir es mit einem *ἅπαξ λεγόμενον* im Centrum der christlichen Heilslehre zu thun haben, ohne allen Belang." In der Profan-Gräcität wird der Ausdruck nur von Menschen gebraucht und da immer, wie z. B. auch 2 Petr. 3, 17, deutlich angegeben, was Einer im Voraus schon gewußt hat. Und wenn ein persönliches Object dabei steht, so ist die Meinung, daß man Jemanden schon von früher her kennt. So sagt auch Paulus Act. 26, 5: *προγινώσκοντές με ἄνωθεν*. Ein ganz ander Ding ist es, wenn von einer *πρόγνωσις* Gottes die Rede ist. Eine solche war den Griechen, den Heiden ganz unbekannt, auch im Sinn der praescientia Dei. Ja, *πρόγνωσις θεοῦ* ist ein specifisch christlicher Begriff, gleichwohl kein biblischer terminus für die göttliche Präscienz. Wir müssen nun, um den Begriffsinhalt genau zu bestimmen, den Sprachgebrauch näher ins Auge fassen.

Es ist nicht nöthig, daß wir uns auf alle die mannigfaltigen Bedeutungen und Begriffsnüancen des Verbum *γινώσκειν*, welche z. B. Cremer verzeichnet, einlassen. Es genügt, daß wir den Sprachgebrauch, so weit er für unsere Stelle von Belang ist, constatiren. Und da ist es denn zunächst eine allgemein anerkannte Thatsache, von der jedes griechische Lexikon Zeugniß gibt, daß *γινώσκειν* im classischen Griechisch oft ein richterliches Erkenntniß und auch sonstige Entscheidungen und Beschlüsse bezeichnet. Die Ausleger citiren als Beweisstellen z. B. Herod. 4, 25. 1, 74. 78. Thuc. 4, 30. 3, 99. Das Substantiv *γνώμη* heißt auch „Beschluß" und *γνώμην ποιεῖσθαι*, „einen Beschluß fassen". Nun ist es wohl an dem, daß diese Bedeutung für das compositum *προγινώσκειν* nicht nachweisbar ist. Aber das liegt in der Natur der Sache, da ja ein der Zeit voraufgehender, also ewiger Beschluß bei Menschen nie statt hat, sondern lediglich Gottes Sache ist und die Heiden von ewigen göttlichen Rathschlüssen nichts wußten. In der biblischen Gräcität dagegen ist die Bedeutung Beschluß, Rathschluß, Vorherbestimmung für *προγινώσκειν* durch Act. 2, 23 gesichert. Da lesen wir: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον λαβόντες διὰ χειρῶν ἀνόμων προσπή-*

ξαντες ἀνείλατε. Hier ist *ἡ ὡρισμένη βουλὴ καὶ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ* Ein Begriff und also *πρόγνωσις* der *βουλή* sinnverwandt. Und offenbar ist nicht das Vorherwissen, sondern nur die Vorherbestimmung Gottes Grund und Motiv der Dahingabe Christi in den Tod. Gott hat von Anbeginn den Rath gefaßt, die Bestimmung getroffen, Christum in die Hände seiner Feinde zu übergeben, und demzufolge haben die Juden Christum durch der Heiden Hände an das Kreuz geheftet. Dem griechischen *γινώσκειν* im Sinn von Entscheidung, Bestimmung entspricht das hebräische יָדַע Gen. 18, 19 und Jer. 1, 5. An beiden Stellen ist יָדַע mit einem persönlichen Object verbunden. An ersterer ist die Meinung, daß Gott Abraham dazu ersehen, bestimmt habe (יְדַעְתִּיו), daß er seine Kinder die Wege Gottes lehre; an letzterer, daß Gott den Jeremias zu seinem Propheten bestimmt, erkoren hat (יְדַעְתִּיךָ). Im Neuen Testament findet sich *προεγνωσμένος* von einer Person ausgesagt, nämlich Christo, 1 Petr. 1, 19. Die Worte *ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων* können nichts Anderes besagen, als daß Gott Christum als Erlöser der Welt schon vor Grundlegung der Welt zuvor verordnet und dann in der letzten Zeit offenbart, in Erscheinung hat treten lassen. Keil definirt hier *προγινώσκειν* als einen „Willensact, vermöge dessen Gott sich diese Person, welche Christus heißt, im Voraus aneignet". Nur ist es wahrscheinlicher, daß *προεγνωσμένος* an diesem Ort sich nicht auf Aneignung von Seiten Gottes bezieht, sondern einfach praeordinatus bedeutet. Ein synonymer Ausdruck ist das *ὡρισμένος* Act. 10, 42: *αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν,* „er ist von Gott verordnet als Richter der Lebendigen und Todten". Diesem usus loquendi entsprechend übersetzt nun Luther das *οὓς προέγνω* Röm. 8, 29: „welche er zuvor versehen hat", Selneccer ebenso, Luc. Osiander: „welche er ersehen hat", Chemnitz und die Concordienformel: quos praedestinavit, elegit, Brenz: quos praedestinavit. Und so durchweg die lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Hiermit stimmen Usteri, Rückert, De Wette. Fritzsche: „über welche er einen Vorbeschluß gefaßt hat".

Gewiß, das nicht näher bestimmte *προέγνω* bezeichnet einen Willensact Gottes, einen göttlichen Rathschluß. Nur so gewinnt es Sinn und Inhalt. Doch wir müssen noch auf einen andern Sprachgebrauch reflectiren, um die Verbindung des *προέγνω* mit dem bloßen *οὓς* zu begreifen. In den zuletzt citirten Schriftstellen ist deutlich angegeben, wozu Gott die betreffenden Personen, Abraham, Jeremias,

Christum, bestimmt oder verordnet hat. An unserm Ort findet sich bei προέγνω keine solche Zweckbestimmung, die tritt erst zu προώρισε hinzu. So werden wir hier auf jene prägnante Bedeutung des Verbum *γινώσκειν* geführt, welche wir schon 7, 15 angetroffen haben. Wir verweisen auf das dort Bemerkte. *Γινώσκειν* bedeutet im Neuen Testament, wie יָדַע im Alten Testament, hin und wieder so viel, wie: „Jemandem Beachtung zu Theil werden lassen, mit Jemandem Verbindung anknüpfen, oder in einer solchen stehen.“ Cremer. Wir vergegenwärtigen uns einige characteristische Stellen, in denen Gott das Subject, der Mensch das Object des *γινώσκειν* ist. Wir lesen Gal. 4, 9: *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ*, „nun ihr aber Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt seid“. Mit diesen Worten erinnert der Apostel die Christen an ihre Bekehrung. Das war der Anfang unsers Christenthums, daß wir Gott erkannt, Gott als unsern Gott erkannt und angenommen haben und so mit ihm in Gemeinschaft getreten sind. Dieses *γνῶναι θεόν* ist aber im Grund nichts Anderes, als ein *γνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ*. Nur so lernt Einer Gott erkennen, daß er von Gott erkannt wird. Gott hat uns erkannt, das heißt, er hat sein Augenmerk auf uns gerichtet, sich uns zugewendet, mit seinem Wort und Geist uns erfaßt, die rechte Gotteserkenntniß, den Glauben in uns gewirkt und so zu den Seinigen gemacht. Es ist dies ein energisches, wirksames Erkennen, ein nosse cum effectu. Luther: „So ist unser Erkennen, daß wir von Gott erkannt werden, der in uns auch dieses Erkennen (denn er redet vom Glauben) gewirkt hat; also hat er uns zuerst erkannt.“ „Es ist also die Meinung des Wortes ‚Ihr seid von Gott erkannt‘, das heißt, ihr seid durch das Wort besucht worden, ihr seid beschenkt mit dem Glauben und dem Heiligen Geist, durch den ihr erneuert seid 2c.“ Eine ähnliche Aussage findet sich 1 Cor. 8, 3: *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.* Hierzu bemerkt Meyer sehr treffend: „Die Rede ist prägnant. Statt in logischer Ausführlichkeit zu sagen: ‚so findet bei diesem nicht bloß das Erkennen in rechter Weise, sondern auch das von Gott Erkanntsein statt‘ — wird bloß das Letztere gesagt, das Größere, wobei sich Ersteres von selbst versteht. Das *ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* stellt den hohen Werth der Liebe dar; denn wenn Gott einen Menschen erkennt, so ist damit kein gleichgültiges und unwirksames Verhältniß Gottes zum Menschen gegeben, sondern eine Thätigkeit Gottes, welche auf den Menschen übergeht, so daß dieser als Gegenstand des göttlichen Erkennens auch die Wirksamkeit der Gesinnung erfährt, also der Liebe, Fürsorge 2c. Der Begriff ist

mithin der der wirksamen, zur innerlichen Erfahrung des Menschen werdenden göttlichen Erkenntniß, welche die causa salutis ist, so daß der den Menschen erkennende Gott die in seinem Rathschluß gewollte Heilsgemeinschaft mit ihm vollzieht." Und so ist auch in dem bekannten Spruch 2 Tim. 2, 19 *Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* dies die Meinung, daß der HErr die, welche jetzt ihm zugehören, durch sein wirksames Erkennen zu den Seinigen gemacht hat. Die bleibende Folge dieses erstmaligen Erkennens, durch welches wir des HErrn eigen geworden sind, ist dann, daß der HErr die Seinen, der Hirte seine Schafe kennt und ihnen bekannt ist, *καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν.* Joh. 10, 4. Das ist eine traute, innige Gemeinschaft der Liebe, ein nosse cum affectu. Ein Christ „soll sich deß trösten und sicher sein . . . daß er an ihm (Christo) hat den lieben Hirten, der ihn kennt, das ist, sich sein als seines Schäfleins annimmt, für ihn sorgt, und ihn schützen und retten will". Luther. In demselben Sinn, wie das Verbum *γινώσκειν* in den angeführten Stellen, wird das Verbum יָדַע Amos 3, 2; Hos. 13, 5 gebraucht. Durch Amos spricht Gott zu Israel: רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה. „Nur euch habe ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde." „יָדַע bedeutet hier nicht kennen, kennen lernen, Kenntniß nehmen von Jemand (Hitzig), sondern erkennen. Das göttliche Erkennen ist aber kein bloßes Notiznehmen, sondern energisch, den Menschen in seinem innersten Wesen erfassend; ein Erfassen und Durchdringen mit göttlicher Liebe . . . und der Sache nach dem Erwählen gleich." Keil. Die Folge davon war, daß Gott Israel schon in der Wüste „erkannte", wie Hosea schreibt, das heißt, „sich seiner annahm", „ihm seine Liebe und Fürsorge bezeugte" (Keil).

Und dem entsprechend besagt nun *οὓς προέγνω* an unserer Stelle, daß Gott uns, eben die Personen, die jetzt Christen sind, im Voraus, in seinem ewigen Vorsatz und Rathschluß ins Auge gefaßt, „in Gnaden bedacht", gleichsam fixirt hat, fixed the mind upon us (Hodge), uns für sich in Beschlag genommen, sich zuerkannt und so schon im Voraus zu den Seinigen gemacht hat. Selbstverständlich ist dieses Vorhererkennen Gottes nicht in dem Sinn ein wirksames Erkennen, wie dasjenige Erkennen, durch welches wir bekehrt sind, ist noch nicht ein Erkennen, das sein Object afficirt, erfaßt, durchdringt. Denn das Vorhererkennen ist eben eine vorzeitliche, ewige Handlung Gottes, das ist ein Beschluß, eine Verordnung Gottes. Die Personen, welche Gott vorhererkannte, lebten damals noch nicht, da Gott sie vorhererkannte. Wir existirten damals erst nur in den

Augen, im Rathschluß Gottes, und in diesem seinem ewigen Rath hat Gott also uns sich angeeignet, zuerkannt und verordnet, daß wir dann in der Zeit, auf die oben beschriebene Weise, de facto sein eigen werden sollten. Die adäquateste deutsche Uebersetzung von *οὓς προέγνω* dürfte sein: „welche er zuvor sich ersehen hat". Denselben Sinn hat *πρόγνωσις* 1 Petr. 1, 1. 2, wo *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός* den Begriff *ἐκλεκτοῖς* näher bestimmt. Erwählte seid ihr — das ist dort die Meinung — demzufolge, daß Gott der Vater schon im Voraus, von Ewigkeit her euch sich ersehen hat. Dieser unserer Erklärung stimmen gerade diejenigen neueren Exegeten bei, welche den Begriff *γινώσκειν, προγινώσκειν* am gründlichsten untersucht haben. Hofmann schreibt: „Gibt es ein Erkennen Gottes, welches etwas Anderes ist als ein bloßes Wissen des Erkenntnißgegenstandes oder Innewerden der Beschaffenheit desselben, indem rechtes Erkennen ein aneignendes, also Bekanntschaft mit Verwandtem bezweckendes Thun ist, so muß auch dasjenige göttliche Erkennen, welches *προγινώσκειν* heißt, überall, wo dieser Ausdruck in seinem Vollwerthe und ohne ein Objectsprädicat von Gott gebraucht vorkommt, in diesem Sinn gemeint sein und also ein Thun sein, welches sich auf den Erkenntnißgegenstand, ehe er war, aneignungsweise gerichtet, ihn im Voraus zum Gegenstand eines Kennens, wie man das Verwandte und Gleichartige erkennt, gemacht hat." Wenn man hier die Begriffe „verwandt" und „gleichartig", die auch entbehrt werden können, mit verwerthet, so ist das natürlich so zu verstehen, daß das aneignende Erkennen Gottes den Erkenntnißgegenstand dem erkennenden Subject gleichartig und verwandt macht. Cremer übersetzt *οὓς προέγνω* Röm. 8, 29: „mit welchen Gott im Voraus eine Gemeinschaft eingegangen".

Welche er aber zuvor sich ersehen, „hat er auch zuvorbestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bild seines Sohnes", *καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Προώρισε* ist nun der eigentliche terminus für Prädestination und ist an sich kein selbstständiger Begriff, sondern immer mit einer Näherbestimmung verbunden, die da anzeigt, wozu Jemand prädestinirt ist. Beide Ausdrücke, *προέγνω* und *προώρισε*, beschreiben ein und denselben ewigen Rath Gottes, daher hier vor *καὶ* das *τούτους* fehlt, aber nach verschiedenen Seiten, der erstere enthält die Beziehung zu Gott, der andere die Beziehung auf das Ziel. Der Accusativ *συμμόρφους* ist grammatisch Accusativ des Prädicats, sachlich eine Zweck- und Zielbestimmung. Die Gott zuvor sich ersehen hat, hat er auch dazu vorherbestimmt, daß sie dem

Bild seines Sohnes gleichgestaltet, in ihrer äußeren Gestalt und Erscheinung dem Bild seines Sohnes ähnlich sein sollen, welcher durch Leiden zur Herrlichkeit eingegangen ist und dessen göttliche *δόξα* jetzt auch aus seiner leiblichen Gestalt und Erscheinung hervorleuchtet; daß sie das Bild des himmlischen Menschen tragen sollen, 1 Cor. 15, 49; daß ihr nichtiger Leib verklärt und ähnlich werden soll dem verklärten Leibe Christi, *σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*. Phil. 3, 21. Diese Zweckbestimmung wird durch die folgenden Worte noch näher erklärt: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Die Ausdrücke *πρωτότοκος* und *ἀδελφοί* deuten hier nicht darauf, wie manche Ausleger wollen, daß Christus der uranfängliche und wesentliche Sohn Gottes ist und wir durch ihn per adoptionem Kinder Gottes geworden sind. Denn in dem ganzen Zusatz zu *προώρισε* wird lediglich der künftige status gloriae umschrieben. Die Meinung ist vielmehr, daß Christus in der großen Gottesfamilie, in der Menge der vollendeten Gotteskinder die Stellung und Würde eines Erstgeborenen, eines dux und princeps einnehmen soll. Er ist ja der Herzog, *ἀρχηγός*, unserer Seligkeit, der viele Kinder mit sich zur Herrlichkeit führt. Hebr. 2, 10. Das ist Inhalt und Tendenz der göttlichen Prädestination: eine große Schaar seliger, verklärter, verherrlichter Menschen, die um den verklärten, verherrlichten Menschensohn, den Gottmenschen, gesammelt ist. Wir, die wir jetzt Christen sind, sind also zur Herrlichkeit prädestinirt. Gott will und hat festgesetzt, daß die, welche er sich ersehen und zu seinem Eigenthum erkoren hat, dereinst auch seine Herrlichkeit schauen und der Herrlichkeit Christi theilhaftig werden. Unsere künftige Verherrlichung ruht auf einem ewigen Rathschluß Gottes und somit auf einem festen, unerschütterlichen Fundament. Und eben darum muß uns Alles, auch Kreuz und Leiden zum Besten dienen, zum Heil, zur Herrlichkeit ausschlagen. Die Deutung des *συμμόρφους* etc. von der conformitas crucis, die sich bei vielen älteren Auslegern findet, paßt nicht recht zu den einzelnen Ausdrücken, die der Apostel hier gewählt hat, und paßt nicht in den Zusammenhang. Daß unser Kreuz und Leiden uns von Anbeginn von Gott versehen ist, gibt doch keinen Grund dafür ab, daß das Kreuz zur Herrlichkeit führt. Die in V. 29 gegebene Begründung des Satzes V. 28a, die Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit fällt gleichfalls dahin, wenn man dieselbe auf die praevisio fidei, auf das Vorherwissen des subjectiven menschlichen Verhaltens basirt.

„Die er aber zuvorbestimmt, die hat er auch berufen, *ἐκάλεσε*, und welche er berufen, die hat er auch gerechtfertigt, *ἐδικαίωσε*." So setzt sich die Rede des Apostels fort, in welcher ein Glied eng am andern hängt. Die Gott zuvorbestimmt und zuvor sich ersehen, die hat er auch berufen, das heißt, nach dem oben zu *κλητοῖς οὖσι* Bemerkten: zu Christo herzugerufen, zu sich gezogen, zum Glauben gebracht. Mit der Berufung, Bekehrung ist die Rechtfertigung gesetzt und gegeben. Die zum Glauben gekommen, hat Gott auch gerecht gemacht, als seine lieben Kinder erklärt und angenommen. So sind die, welche er zuvor sich ersehen, in der Zeit de facto sein eigen geworden. „Welche er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht", *ἐδόξασε*, das ist so gut wie schon verherrlicht. Die Verherrlichung ist zwar noch zukünftig, kann und wird aber nicht ausbleiben. „Um die Verherrlichung mit dem *προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε* und *ἐδικαίωσε* auf dieselbe Stufe der Verlässigkeit zu setzen, wählte Paulus den proleptischen Aorist." Weiß. Wie die künftige Seligkeit und Herrlichkeit durch die Rechtfertigung begründet und verbürgt ist, hatte er 5, 9—11 auseinandergesetzt. Andrerseits ist die ewige Herrlichkeit nach der Schrift, wie oben gezeigt ist, das Endziel der Berufung. Die Gott berufen und gerechtfertigt hat, die wird er sicherlich dereinst auch verherrlichen, wie er sie denn schon in seinem ewigen Rath zur Herrlichkeit prädestinirt hat. So nennt der Apostel also hier V. 30 göttliche Acte, die in diese Zeit fallen, resp. an das Ende der Zeit, und welche nichts Anderes sind, als Ausführung seines ewigen Rathschlusses. Die *πρόγνωσις* Gottes ist mit der Berufung und Rechtfertigung realisirt worden. Die Berufenen und Gerechtfertigten sind auch schon auf dem Weg zur Herrlichkeit. Und dereinst wird der göttliche *προορισμός*, die Prädestination zur Herrlichkeit, endgültig realisirt werden, wenn die gläubigen, gerechtfertigten Kinder Gottes mit Christo verherrlicht werden. Beschluß und Ausführung sind in der Darstellung des Apostels und auch realiter unzertrennlich mit einander verbunden. Und was die Christen in der Zeit schon von der Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses erfahren haben, macht es ihnen um so gewisser, daß das Leiden dieser Zeit ihnen nur zur Herrlichkeit dienlich und förderlich ist.

So hat der Apostel in dem Abschnitt V. 28—30 die in dem ewigen Rath und Vorsatz Gottes wurzelnde Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit ins Licht gestellt. Die Gewißheit der Herrlichkeit ist der zweite Trostgrund, den er den leidenden Christen darbietet, nachdem er sie zuvor mit der Größe der Herrlichkeit getröstet hat.

Der eben erklärte Passus Röm. 8, 28—30 hat in der Kirche von jeher als locus classicus für die Lehre von der ewigen Erwählung gegolten. So wollen wir die Hauptpunkte der Lehre, die sich aus diesem Schriftwort ergeben, kurz zusammenstellen. Zuvörderst ist zu beachten, daß der Apostel auf den ewigen Rathschluß Gottes, den man gemeiniglich die Gnadenwahl nennt, erst zu reden kommt, nachdem er die Hauptartikel der christlichen Lehre, von der Sünde und von der Gnade, von der Rechtfertigung und der Heiligung, dargelegt hat. Erst jetzt, wo er die Augen der bekehrten, gerechtfertigten, geheiligten Kinder Gottes auf das künftige Erbe richtet, weist er auf diesen Rath Gottes von ihrer Seligkeit hin. Es ist darum nicht schriftgemäß, wenn man, wie Calvin, die Prädestination zu dem Grundprinzip macht, aus dem man die ganze christliche Lehre herleitet. Die Lehre von der Gnadenwahl ist nach der Schrift ein besonderer Trost für die gläubigen Christen, die im Geiste wandeln und nach der künftigen Herrlichkeit ausschauen, und wird von diesen allein auch recht gefaßt, gewürdigt und verwerthet. Der Apostel weiß ferner nur von einer Prädestination zum ewigen Leben, sagt keine Silbe von einer Prädestination zur Verdammniß. Letztere ist eine Fiction der Calvinisten, die ihrer ganzen Lehre einen bittern Beigeschmack gibt. Es ist ein unerlaubter Schluß, ein Trugschluß, wenn man aus dem *προορισμός*, von welchem Paulus redet, einen Rückschluß macht auf das Geschick derer, die verloren gehen, auf die Ursache der Verdammniß. Der biblische Text bietet keinerlei Halt dafür. Das Characteristische der ewigen Wahl oder Prädestination Gottes ist, daß sie es mit bestimmten Personen zu thun hat, *οὕς — τούτους*, „alle und jede Person der Auserwählten“ betrifft, wie die Concordienformel sich ausdrückt, „allein über die Kinder Gottes geht, die zum ewigen Leben erwählt und verordnet sind“. Ja, diese Personen sind eben die Kinder Gottes, die Gott Liebenden, die, welche jetzt Christen sind. In den apostolischen Briefen werden die Ausdrücke „Berufene“, „Heilige“, „Geliebte“ und „Auserwählte“ durchweg promiscue gebraucht. Und in unserm lutherischen Bekenntniß wechseln mit dem Titel „Auserwählte“ die andern Namen „Christen“, „Kinder Gottes“. Wenn die Schrift von den Auserwählten redet, von denen, die Gott zuvor versehen und verordnet hat, sollen wir an die gläubigen Christen denken und uns selber in die Zahl der Auserwählten mit einschließen. Und wenn die Schrift von den Christen, den gläubigen Kindern Gottes redet, sollen wir dieselben mit den Auserwählten identificiren. Freilich sind nur diejenigen Auser-

wählte, welche bis ans Ende im Glauben beharren und schließlich verherrlicht werden. Aber die Schrift betrachtet und beschreibt die gläubigen Christen durchweg als Personen, deren bleibendes characteristicum der Glaube ist und die auch des Glaubens Ende erlangen, der Seelen Seligkeit. Und so definirt Luther in der Auslegung des dritten Artikels die christliche Kirche oder die Gemeinde der Heiligen oder Gläubigen als „die ganze Christenheit“, die der Heilige Geist „berufet, sammelt, erleuchtet, heiligt — und bei JEsu Christo erhält im rechten einigen Glauben“. Allerdings lehrt die Erfahrung, daß Viele, die zum Glauben gekommen sind, früher oder später wieder abfallen. Und die Schrift warnt ernstlich vor Abfall und sagt auch von Zeitgläubigen. Aber was von den Zeitgläubigen zu halten ist, das steht auf einem andern Blatt der Bibel geschrieben, das ist eine Wahrheit für sich, das sollen wir nicht in die Schriftaussagen von der Wahl der Kinder Gottes zum ewigen Leben einmengen, die eben nur von den Personen handeln, die da glauben und selig werden. Die ewige Wahl oder Prädestination, die sich auf bestimmte Personen bezieht, ist eben darum dem Begriff, wie dem Wesen nach verschieden von dem Rathschluß der Erlösung oder der Feststellung des Heilswegs, sowie von dem allgemeinen Gnadenwillen. Der Rathschluß von der ewigen Erwählung begreift in sich, daß Gott alle und jede Personen der Auserwählten, die, welche jetzt Christen sind und Gott lieben, also auch uns, auch mich, vor Grundlegung der Welt sich ersehen, sich zum Eigenthum erkoren und zur himmlischen Herrlichkeit vorherbestimmt, daß er sich fest vorgesetzt hat, eben diese Personen selig zu machen und sie dann auch in der Zeit den Weg der Seligkeit entlang zu führen, sie zu berufen, zu rechtfertigen. Und dieser Vorsatz Gottes kann nicht fehlen. Diesem Vorsatz gemäß hat er uns berufen, bekehrt, gerechtfertigt und wird er uns gewiß schließlich verherrlichen. Unsere Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung, Erhaltung ist Ausführung des ewigen Beschlusses und Vorsatzes Gottes. Oder mit andern Worten, um mit unserm Bekenntniß zu reden: die ewige Wahl Gottes ist eine Ursache nicht nur unserer Seligkeit, sondern auch unserer Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung. Der Glaube fließt aus der Wahl, und nicht umgekehrt die Wahl aus dem Glauben, aus der praevisio fidei. Und darum sollen wir Christen von unserer Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung auf die ewige Wahl zurückschließen, in unserer Berufung, Rechtfertigung die Wahl erkennen und also dessen gewiß sein, daß wir auch zu den Auserwählten gehören und die ewige Herrlichkeit erlangen werden. Diese apostolische Lehre

von der ewigen Erwählung, wie sie Röm. 8, 28—30 zum Ausdruck gekommen und durch ähnliche Schriftstellen, wie Eph. 1, 3 ff.; 2 Thess. 2, 13 ff.; 2 Tim. 1, 9; 1 Petr. 1, 1. 2 bestätigt wird, ist hochtröstlich für uns Christen. Wenn wir um unsere Seligkeit besorgt und bekümmert sind, dann sollen wir wissen, daß Gott von Ewigkeit her unsere Seligkeit und Alles, was dazu gehört, also auch unsern Glauben in seine allmächtige Hand genommen hat. Und besondern Trost gewährt diese Lehre den Christen in ihrem Kreuz und Leiden. Wenn die Leiden dieser Zeit schwer aufdrücken und auch die Seele nieder drücken, wenn es scheint, als habe Gott uns verlassen, dann sollen wir uns sagen, daß Gott schon vor der Zeit der Welt an uns, gerade auch an mich gedacht, mich in Gnaden angesehen und zu seinem Eigenthum ersehen hat, das er sicher nicht lassen wird. Wenn das Kreuz zur Anfechtung wird, wenn es scheint, als zürne Gott mit uns, dann sollen wir uns sagen, daß Gott von Anbeginn es nur gut mit uns gemeint und uns zu einer ewigen Herrlichkeit versehen und verordnet hat und daß also auch alle schweren Erfahrungen dieses Lebens uns nur dem Ziel entgegenführen, das Gott von Ewigkeit her unverrücklich festgestellt hat. Wenn wir hier mit unsern Gedanken nur im Gedankenkreis der Schrift bleiben und den Trost der Schrift uns recht appliciren und zu Herzen fassen, dann denken wir gar nicht an Andere, mit denen es eine andere Bewandtniß hat, dann spüren wir keine Neigung, über den hohen Artikel von der ewigen Versehung zu speculiren, und bleiben vor den Gefahren bewahrt, die derartige Vernunftspeculationen in sich schließen.

V. 31—39. Was sollen wir nun hierzu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns? Er, der ja seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns nicht auch mit ihm Alles schenken? Wer wird die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist es, der da gerecht spricht. Wer ist's, der da verdammt? Christus ist es, der da gestorben, vielmehr aber auch auferweckt worden ist, welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch für uns eintritt. Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? Wie geschrieben steht: Um deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe.

Aber in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Mächte, weder Hohes noch Tiefes noch irgend eine andere Creatur wird uns scheiden können von der Liebe Gottes in Christo JEsu, unserm HErrn.

Der Apostel fährt V. 31 fort: *Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;* „Was sollen wir denn hierzu sagen?" Was folgt hieraus? In diesem ganzen letzten Abschnitt des Capitels, V. 31—39, führt er aus, was sich aus dem vorher, V. 28—30, Gesagten, aus dem ewigen Rath und Vorsatz Gottes und dessen Ausführung in der Zeit für die Christen ergibt. Es folgt hieraus: *Εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;* „Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?" Zunächst folgt, daß Gott für uns ist, auf unserer Seite steht. „Gott, der uns zur Verherrlichung bestimmt hat und diese Bestimmung mit sicherer Hand ihrer Verwirklichung entgegenführt, kann nur für uns sein." Weiß. Daraus aber folgt weiter: „Wer ist wider uns?" Die sich von selbst ergänzende Antwort ist: Niemand. Paulus verneint nicht, daß die Christen noch Feinde haben, sondern, daß diese Feinde ihnen etwas anhaben können. *Τίς καθ' ἡμῶν;* ist eine triumphirende Frage und hat den Sinn: Wer will mit Erfolg wider uns auftreten? Wer kann uns Leids anthun? Non negat Paulus, graves hostes piis Christianis exstituros esse — illud affirmat, adeo non vel acerbissimis inimicis adversus eos, quos Deus protegat, consilia successura esse, ut eos contemnere et pro nullis putare liceat. Fritzsche. „Es ist eine Frage nicht des Herausforderns (Hofmann), wozu das Folgende nicht stimmt, sondern der sichern, schon triumphirenden Gewißheit, daß alle feindliche Gewalt erfolglos und unschädlich sein müsse für uns." Weiß. Ja, da wir Gott auf unserer Seite haben, so kann uns Niemand schaden — oder näher präcisirt: an der Seligkeit hinderlich sein. Denn um die künftige Seligkeit und Herrlichkeit handelt es sich in dem ganzen Zusammenhang. Die Feinde suchen uns die Seligkeit streitig zu machen. Aber eben ohne Erfolg, weil der Gott, der uns zur Herrlichkeit bestimmt hat, für uns ist und Niemand etwas wider Gott vermag. Gott wird es nicht zugeben, daß uns Jemand die Seligkeit entreiße.

Ὅσγε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα χαρίσεται; „Er, der ja seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns

alle dahingegeben, wie sollte er uns nicht auch mit ihm Alles schenken?" V. 32. Die mit πῶς eingeleitete Frage schließt sich am leichtesten an den vorhergehenden Relativsatz an, wenn man diesen als Vordersatz faßt, als Umschreibung des Subjects. Der Apostel weist hier wiederum auf den höchsten Liebeserweis Gottes hin. Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont. Der Ausdruck erinnert an Gen. 22, 16, wo Gott zu Abraham spricht: „Du hast deines einigen Sohnes nicht verschont." Es war ein einzigartiges Opfer, da Abraham Gott zu Liebe seines einigen Sohnes nicht schonte. Das ist aber nur ein schwaches Abbild des unvergleichlichen Opfers, das Gott den Menschen zu Liebe gebracht hat. Christus war und ist der eigene, *ἴδιος*, Sohn Gottes, er nannte mit Recht Gott seinen eigenen Vater, *ἴδιον πατέρα*. Joh. 5, 18. Er ist aus dem Wesen Gottes geboren, der einzige Sohn dieser Art, der *μονογενής*, Joh. 3, 16, und darum der geliebte Sohn des Vaters, *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*, Col. 1, 13. Den hat Gott nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben, in den Tod gegeben. Paulus schließt sich hier, wie überall in diesem ganzen Abschnitt, wo er in der ersten Person Pluralis redet, mit allen gläubigen, auserwählten Kindern Gottes zusammen. Fritzsche: Nam de piis Christianis Paulus toto loco disputat vv. 28. 31. 33. 35 sqq. Christus ist zwar die Versöhnung für die Sünde der ganzen Welt. Aber die Gläubigen sind es eben, welche diese Liebe und diesen Liebeserweis Gottes auf sich beziehen, sich appliciren und so sprechen: Christus ist für uns gestorben. Das *ὑπὲρ ἡμῶν* ist hier ebenso zu verstehen, wie V. 31, da die große Liebe Gottes hier gepriesen wird. Gott hat seinen Sohn zu unserm Besten in den Tod gegeben. Freilich kommt der Tod Christi, wenn man auf die Sache sieht, nur dann uns zu gute, wenn Christus an unserer Statt den Tod gelitten hat. Und weil Gott das gethan, wie sollte er uns nicht auch mit Christo Alles schenken? Die Worte *πῶς οὐχὶ καί* gehören zusammen, quidni etiam. Der Sohn Gottes erscheint hier als die größte Gnadengabe, alles Andere als begleitende Zugabe. Die letztere kann nicht ausbleiben, wenn man die erstere empfangen hat. Wir nehmen *τὰ πάντα* nicht mit Hofmann für das All der Dinge, die zukünftige Welt, sondern für das alles, was wir noch von Gott erwarten und erhoffen, denken dabei aber freilich nach dem ganzen Zusammenhang insonderheit an die künftige Seligkeit und Herrlichkeit. Die kann und wird uns nicht entgehen, nachdem Gott das Größte gethan und uns seinen Sohn gegeben hat. Es liegt hier dieselbe Argumentation vor, wie 5, 6 ff., wo Paulus auch von dem höchsten Liebeserweis Gottes, dem

Tod Christi, unserer Versöhnung auf die künftige *σωτηρία* geschlossen hat, a majori ad minus. So dient also diese Aussage V. 32 zur Bekräftigung der vorhergehenden V. 31.

Die Frage *Τίς καθ' ἡμῶν;* die den ganzen Abschnitt beherrscht, wird jetzt in mehrere Einzelfragen zerlegt, „deren triumphirende Beantwortung zeigt, wie wenig die Berufenen irgend eine Gegnerschaft zu fürchten brauchen". Weiß. Den Gedankenfortschritt in den folgenden Versen hat Godet ganz richtig dahin bestimmt: „Die drei folgenden Fragen sind nur etwas veränderte Anwendungen derjenigen V. 31: ‚Wer wird wider uns sein?' Die zwei ersten (V. 33. 34) beziehen sich auf Angriffe juridischer Art; es handelt sich um Feinde, welche das Anrecht des Gläubigen auf die Vergebung und das Heil bestreiten. Die dritte (V. 35—37) bezieht sich auf einen gewaltsamen Angriff, bei welchem der Feind zur brutalen Gewalt greift, um das Band zwischen Christus und den Gläubigen zu zerreißen. Diese ganze Stelle erinnert lebhaft an Jesaia 50, 7—9: ‚Ich weiß, daß ich nicht werde zu Schanden werden. Der, welcher mich rechtfertigt, ist mir nahe: wer wird sich gegen mich erklären? Treten wir mit einander vor: wer ist mein Gegenpart? Er komme her zu mir! Siehe, der HErr, der Ewige, wird mir beistehen; wer wird mich verdammen?'"

Die nächste Frage lautet: *Τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;* „Wer wird die Auserwählten Gottes beschuldigen?" V. 33. Die Meinung ist: Wer wird und kann mit Erfolg die Auserwählten anklagen, so daß die Klage angenommen wird? Die Christen haben allerdings Gegner, die sie verklagen. „Die Frage ist ganz allgemein und schließt also alle nur erdenkliche, feindliche Mächte, Satan, Gesetz, Gewissen, Welt 2c. ein, ohne irgend eine derselben bestimmt oder ausschließlich bezeichnen zu wollen." Philippi. Die genannten Feinde verklagen die Christen vor Gott, und begründen auch ihre Anklage. Die gläubigen Christen sind noch nicht gar ohne Schuld. Wir sündigen alle täglich noch reichlich und thun viel dem Gesetz Gottes zuwider. Und diese unsere Sünden und Uebertretungen bringt der Satan, der eigentliche Verkläger, vor Gottes Tribunal. Unsere Mitmenschen beklagen sich, daß wir sie oft und auch schwer beleidigt haben. Unser eigenes Gewissen spricht uns schuldig. Gleichwohl sind diese Anklagen hinfällig. Das zeigt der Apostel schon damit an, daß er die Verklagten die Auserwählten Gottes nennt. So bezeichnet er hier die, welche er vorher *προεγνωσμένοι* und *προωρισμένοι* genannt hat, weil Gott dieselben sich aus der Welt, aus der massa perdita

erwählt hat. Joh. 15, 19. „Gotterkorene sind über alle Anklage hinaus. Nachdem sie Gott einmal an sich genommen hat, mag, wer da will, gegen sie anbringen, was er will, es wird ihnen keinen Eintrag thun, sie dessen nicht verlustig machen, worauf ihnen ihre Erkürung Anwartschaft gibt.“ Hofmann. Die Anklage zerschellt an dem *Θεὸς ὁ δικαιῶν*. „Gott ist es, der da gerecht spricht.“ Die Gott sich ersehen und zur Herrlichkeit vorherbestimmt, die hat er auch berufen und gerechtfertigt. So hatte der Apostel vorher geschrieben. Und so erscheint die Rechtfertigung auch hier als Folge der Erwählung, als characteristicum der Auserwählten Gottes. Gott, der in diesem Handel der Richter ist, gibt der Anklage wider seine Auserwählten kein Gehör, sondern fällt über sie ein freisprechendes Urtheil. Er absolvirt sie von ihren Uebertretungen und vergibt ihnen um seines Sohnes willen, den er ja für sie, zur Sühnung ihrer Schuld, in den Tod dahingegeben hat, täglich reichlich alle ihre Sünden.

Es heißt weiter: *Τίς ὁ κατακρίνων;* „Wer ist es, der da verdammt?“ V. 34. Wer vermag die Auserwählten Gottes zu verdammen? Der parallelismus membrorum fordert, daß wir diese Worte als selbstständige Frage fassen und nicht, wie manche Ausleger wollen, als Annex zu *θεὸς ὁ δικαιῶν*. Ebenso widerstreitet es der Gliederung der Rede, wenn man hiermit den Gedanken abgewiesen findet, ob etwa Gott oder Christus uns verdammen werde. Nein, *ὁ κατακρίνων* ist dieselbe Person, wie *ὁ ἐγκαλῶν*. Es ist freilich nur eine formelle, rhetorische Scheidung und Theilung eng zusammengehöriger Gedanken, daß der Ankläger von dem, der da verdammt, unterschieden und dem Ersteren Gott, der Richter, dem Zweiten Christus, der Anwalt der Verklagten, entgegengestellt wird. Die Beschreibung dieses einzigartigen Processes wird hier vervollständigt. Jene Gegner, welche uns um unserer fortlaufenden Versündigungen willen bei Gott verklagen, beabsichtigen mit dieser ihrer Anklage uns zu verdammen, uns von Gott das Urtheil der Verdammniß zu erwirken. Darauf zielt ja jede gerichtliche Klage ab, daß der Verklagte verurtheilt werde. Und gewiß jede Sünde, auch wenn sie von Christen begangen wird, ist an sich verdammlich und schließt den Menschen von Gott und Seligkeit aus. Gleichwohl erreichen unsere Widersacher nicht ihren Zweck. „Christus ist es, der da gestorben, vielmehr aber auch auferweckt ist.“ *Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς*. Das *μᾶλλον δέ* „ist das imo vero vel potius, womit sich der Redende selbst verbessert“. „Selbstverständlich ist diese ganze An-

wendung des correctiven Ausdrucks hier nur formeller Natur, dazu dienend, daß die beiden Momente in ihrer wichtigen Correlation recht markirt hervortreten." Weiß. Ist Christus nur als gewöhnlicher Mensch den Tod der Sünder gestorben, so ist freilich sein Tod uns kein nütze. Durch seine Auferweckung ist er kräftiglich als der Sohn Gottes und sein Tod als sühn- und heilskräftig erwiesen. Vgl. 4, 25. Der Nachdruck liegt jedoch auf den zwei folgenden Näherbestimmungen: „welcher auch zur Rechten Gottes ist, welcher auch für uns eintritt", *ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*. Christus sitzt jetzt zur Rechten Gottes, mit Gott gleicher Macht und Ehre, ist Gott gar nahe, ist Gottes mächtig, vermag etwas bei Gott. Und wenn er darum sich für uns bei Gott verwendet, für uns bittet, wenn wir sündigen, vgl. 1 Joh. 2, 1, so verfehlt diese seine Fürsprache sicher nicht ihr Ziel. Die intercessio Christi ist die fortwährende Geltendmachung seines blutigen Verdienstes vor Gott und nicht nur als realis, sondern zugleich als vocalis et oralis zu fassen.

So erweisen sich alle „juridischen Angriffe" unserer Widersacher als eitel und vergeblich. Diese können mit ihrem Anklagen und Verdammen nichts wider uns ausrichten, uns die Seligkeit nicht streitig machen, zu der wir von Anbeginn von Gott versehen sind. Der schlimmste Feind unserer Seligkeit ist die Sünde, die uns immer noch anklebt. Eben die gibt unsern Gegnern Anlaß zum Anklagen und Verdammen. Doch dieser Schuldbeweis ist und wird durch Christi Tod, Sühne und Fürsprache entkräftet und entwerthet. Und so ist das Endresultat, die Schlußsentenz in diesem Proceß: Gott, der oberste Richter, spricht, erklärt und hält uns für gerecht. Dabei wird es in Ewigkeit sein Verbleiben haben. Den Gerechten aber gehört die Seligkeit.

In den folgenden Versen kommt der Apostel auf Angriffe anderer Art zu reden, auf „gewaltsame Angriffe" (Godet), welche direct gegen unsere Person gerichtet sind, während die Angriffe ersterer Art uns indirect schaden, Gott bestimmen sollen, uns die Seligkeit abzusprechen. So hat die nächste Frage folgende Fassung: *Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ;* „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?" V. 35. Die Liebe Christi zu uns ist mit *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* gemeint, nicht unsere Liebe zu Christo. Denn verbunden sind wir nur mit dem, „können also auch nur geschieden werden von dem, was außer uns ist". Hofmann. Paulus hat in diesem Brief die Liebe Christi schon genugsam gepriesen, gerade auch wieder in den unmittelbar vorhergehenden Versen. Christus hat sich selbst

für uns dargegeben, ist für uns gestorben, hat unsere Sünden gesühnt und bittet für uns ohne Unterlaß. Mit Christo und mit der Liebe Christi sind wir verbunden durch den Glauben. Der Glaube ist das Band, das uns mit Christo zusammenschließt. So läuft die Frage, ob uns Jemand von der Liebe Christi scheiden könne, auf die andere hinaus, ob Jemand das Band der Gemeinschaft mit Christo zerreißen, unsern Glauben erschüttern, uns vom Glauben abbringen könne? Die Meinung ist auch hier, daß dies Niemand vermag. Der Apostel hat V. 28—30 die Christen mit der Gewißheit der künftigen Herrlichkeit getröstet. Die hat ihren Grund in ihrer ewigen Erwählung. Und nun sieht er V. 31 im Geist Feinde sich erheben, welche den Christen die ihnen zuerkannte Seligkeit entreißen wollen. Zunächst auf die Weise, daß sie uns um unserer Sünden willen bei Gott verklagen und Gott auffordern, uns zu verdammen. Daß diese Bemühungen fruchtlos sind, war V. 32—34 nachgewiesen. Die Seligkeit ist und bleibt uns gewiß, trotz der Anklagen unserer Gegner. So versuchen die Letzteren uns auf andere Weise beizukommen. In Christo allein ist Gerechtigkeit und Seligkeit. Und Christus ist unser eigen, wir fassen Christum durch den Glauben. Fällt der Glaube dahin, ist die Verbindung mit Christo zerrissen, dann ist es auch um unsere Seligkeit geschehen. Darum suchen die Feinde unserer Seligkeit uns von Christo und seiner Liebe loszureißen und setzen uns mit aller Macht und Gewalt zu, unsern Glauben, unser Vertrauen zu Christo wegzuwerfen.

Die Frage *Τίς ἡμᾶς χωρίσει* etc. wird V. 35 b fortgesetzt. Dieser zweite Theil der Frage lautet vollständig: Kann uns Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr, Lebensgefahr oder Schwert, der Tod durch das Schwert von der Liebe Christi scheiden? Der Apostel zählt hier, indem er auf die Leiden dieser Zeit zurückkommt, Dinge, feindliche Mächte auf, während das an der Spitze des Verses stehende *Τίς* auf Personen lautet. Doch es sind hier Trübsale genannt, die den Christen um Christi willen widerfahren, welche die feindliche Welt über die Christen bringt, welche ihnen der Fürst der Welt erweckt. Die Frage schließt den Gedanken in sich, daß die Christen thatsächlich dergleichen Uebel erfahren. Und diese Thatsache bestätigt Paulus V. 36 durch ein Citat aus dem Alten Testament, Ps. 44, 22, wo die ecclesia des Alten Bundes klagt: „Denn um deinetwillen", das ist um Gottes willen, „werden wir getödtet den ganzen Tag." Es gibt allezeit unter uns Märtyrer. „Wir sind geachtet wie Schlachtschafe." Das ist das Loos der Kirche

aller Zeiten. Aber das alles kann uns nicht von der Liebe Christi scheiden, nicht vom Glauben abbringen. Wir lassen uns durch die trübsten Trübsale nicht die Liebe Christi verdunkeln. „In dem allen überwinden wir weit", *ὑπερνικῶμεν*. V. 37. Man mag uns anthun, was man will, wir bleiben obenauf. Wir beharren und stehen fest im Glauben, im Vertrauen zu der Liebe und Gnade unsers Heilands, wir bestehen und überwinden im Glauben auch die schwersten Versuchungen und Widerwärtigkeiten. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet, ja überwunden hat. Doch dies nicht in eigener Kraft, sondern „durch den, der uns geliebt hat". Der Genitiv *διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς* ist besser bezeugt, als der Accusativ *διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς*. Christus, der uns geliebt und sich selbst für uns dargegeben hat und der jetzt zur Rechten Gottes sitzt und alle feindlichen Mächte in seiner Hand hat, stützt und stärkt die Seinen, die Auserwählten Gottes mit seinem starken Arm, mit seiner göttlichen Kraft und behält sie fest in seinem Wort und Glauben. So bestehen wir im Glauben, daß Christus uns im Glauben erhält. Die Glaubensbeständigkeit ist des HErrn Werk und Wirkung. Denselben Gedankenconnex, den wir hier dargelegt haben, constatirt Weiß, wenn er schreibt: „Eben weil die Liebe Christi uns selbst die Kraft verleiht, Alles, was uns von ihr oder der göttlichen Liebe scheiden will, zu überwinden, und so den einzigen Fall, in welchem wir (weil vom Glauben abgefallen) diese Liebe nicht mehr erfahren könnten, zu einem undenkbaren macht, kann uns nichts von ihr scheiden."

Die Gewißheit, daß Leiden und Trübsale uns nicht von der Liebe Christi scheiden können, beruht aber auf der andern Gewißheit, daß überhaupt nichts, was in den Bereich des Erschaffenen gehört, je im Stande sein wird, uns von der Liebe Gottes in Christo zu scheiden. Diese letztere Aussage, V. 38. 39, leitet der Apostel mit *Πέπεισμαι γάρ* ein: „Ich bin gewiß", fest überzeugt, persuasus sum, omni victa dubitatione (Bengel). Diese Ueberzeugung Pauli gründet sich nicht etwa auf eine besondere Offenbarung, die ihm persönlich zu Theil geworden wäre, wie man thörichter Weise gemeint hat, sondern Paulus redet auch hier im Namen aller gläubigen Christen, und zwar in der ersten Person Singularis, weil er jeden einzelnen Christen hierdurch bestimmen will, mit ihm so zu sprechen: Ich bin gewiß, gerade für meine Person dessen ganz gewiß, „daß weder Tod noch Leben", weder der Tod, von dem V. 36 die Rede war, noch dies irdische Leben mit seinen Wechselfällen, „weder Engel noch Herrschaften", *ἀρχαί*, Letzteres die höheren Engelordnungen, also auch

nicht die Engel, diese hohen Geister, welche stärker sind, als alle sichtbaren Creaturen, hypothetisch zu fassen, wie Gal. 1, 8, nämlich wenn sie es wollen und versuchen würden, „weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges“, weder die Gegenwart, die uns oft lästig ist, noch das Schwere, was die Zukunft bringen mag, „noch Mächte“, *δυνάμεις*, was, wenn es echt ist, mit dem folgenden Ausdruck eng zusammenhängt, „weder Hohes noch Tiefes“, keine widrige Schickung von oben und keine Machtwirkung aus der Tiefe, die von den Gott feindlichen Mächten, den bösen Geistern ausgeht, „noch irgend eine andere Creatur“ wird mich scheiden können, oder vielmehr, indem der einzelne Christ sich jetzt mit seinen Mitchristen, die derselben Ueberzeugung sind, zusammenschließt, „wird uns scheiden können von der Liebe Gottes in Christo JEsu, unserm HErrn“, von der Liebe Gottes, die Gott uns in Christo JEsu, unserm HErrn und Heiland, erwiesen hat und noch fort und fort erweist, ein vollerer Ausdruck für „Liebe Christi“. Nichts, nichts in aller Welt kann und wird mich, uns von der Liebe Gottes in Christo, von Gott und Christo losreißen; nichts, nichts kann und wird unsern Glauben, unser Vertrauen zu Gott erschüttern. „Dieselbe Liebe Gottes und Christi, in der wir stehen, hilft uns, daß wir in ihr bleiben. Und so kann es nicht fehlen, daß wir an das Ziel der Bestimmung gelangen, die uns Gottes vorweltlicher Rathschluß zuerkannt hat und deren Verwirklichung bereits so weit vorgeschritten ist.“ Hofmann.

Die Gewißheit der künftigen Seligkeit oder die Heilsgewißheit schließt also auch dies in sich, daß ein Christ dessen gewiß ist, daß er in der Liebe Gottes und Christi, mit welcher er im Glauben verbunden ist, bleiben wird oder, kurz gesagt, daß er im Glauben bleiben wird. Diese Gewißheit gründet sich auf den ewigen Rath und Vorsatz Gottes, wie denn der Apostel die ganze Ausführung von V. 31 ab aus dem V. 28—30 Gesagten folgert, und wie er denn gerade in diesem Abschnitt, V. 33, die Christen als die Auserwählten Gottes bezeichnet. Die Concordienformel faßt ganz sachgemäß die beiden Aussagen V. 28 und V. 38. 39 in den Satz zusammen: „Weil wir nach dem Fürsatz Gottes berufen sind, wer will uns denn scheiden von der Liebe Gottes in Christo?“ Die Gott von Ewigkeit sich ersehen und zur Herrlichkeit vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen und gerechtfertigt, und die erhält er auch im Glauben und gibt ihnen den Sieg über alle Feinde des Glaubens. V. 37. Freilich derselbe Apostel, der das *πέπεισμαι* V. 38 geschrieben, warnt anderwärts, in anderm Zusammenhang die Christen vor Abfall, auch in eben diesem Brief

an die Römer, z. B. 11, 20—22. Diese Warnung ist den Christen vermeint, welche stolz, sicher und sorglos werden wollen, und ist schließlich allen Christen nütze und nöthig, weil sie alle noch das Fleisch an sich haben. Aber den leidenden, angefochtenen Christen, die um ihre Seligkeit bekümmert sind, spendet der Apostel eitel Trost und tröstet sie gerade auch auf die Weise, daß er ihnen versichert, daß keine Trübsal, überhaupt nichts in aller Welt ihnen den Glauben und die Seligkeit entreißen kann. Und dieser Trost gilt allen Christen; denn es gibt keinen Christen, der nicht um seine Seligkeit sorgt. Beides verträgt sich gar wohl mit einander, daß die Christen einerseits ihre Seligkeit schaffen mit Furcht und Zittern, als könnten sie dieselbe jeden Augenblick verlieren, und ihr Fleisch in Schranken halten, andererseits im Geist und Glauben ihrer Seligkeit und auch dessen gewiß sind, daß sie nimmer von des rechten Glaubens Trost entfallen werden. Diese Gewißheit ist das Widerspiel von fleischlicher Sicherheit und ist keine mathematische Gewißheit, sondern Glaubensgewißheit, ein integrirender Theil des christlichen Glaubens. Wer so calculirt: Heute stehe ich im Glauben, aber wer weiß, wie es morgen sein wird? Ich werde am Ende noch an meinem Glauben Schiffbruch leiden, ehe ich ans Ziel gelange — der hat nicht den rechten christlichen Glauben. Der Glaube ist seiner Sache und seines Ziels gewiß. Für den Glauben ist die Möglichkeit, daß er je und für immer aufhören werde, je von Christo abkommen werde, ein unfaßbarer Gedanke. Ein gläubiger Christ ist des Doppelten gewiß, daß ihm Niemand das Ziel verrücken kann, und daß auch er seinerseits nicht dem Ziel entgehen kann. Er stützt sich und verläßt sich unbedingt auf das untrügliche göttliche Wort, in welchem ihm seine ewige Erwählung, die nicht fehlen kann, offenbart ist, und in welchem Gott ihm zugesagt hat, daß er ihn aus seiner Macht im Glauben bewahren wird zur Seligkeit. Diese Gewißheit kommt nicht aus Fleisch und Blut, sondern ist, wie der Glaube überhaupt, ein Werk, ein Wunderwerk Gottes im Menschen, eine göttliche, von Gott gewirkte Gewißheit, die daher auch über alle Gefahren, die im eigenen Fleisch und Blut liegen, Herr wird und über alle Furcht und Zweifel die Oberhand behält.

Der Apostel hatte schon am Ende des zweiten Theils seines Briefs, Cap. 5, auf die künftige σωτηρία, als die Folge und Frucht der Rechtfertigung, hingewiesen. Am Ende des dritten Theils, wo er von dem Christenkreuz handelt, welches auch in das Christenleben hineingehört, und den Trost im Kreuz hervorkehrt, hält er die Ge-

danken seiner Leser des Längeren bei der Ausschau in die himmlische Herrlichkeit fest. Er tröstet sie mit der Größe und mit der Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit. Die Herrlichkeit ist aber nicht nur Ende und Ausgang der Christenleiden, sondern überhaupt Ende und Ziel des Heilswegs, den der Apostel von Stufe zu Stufe verfolgt hat. Und so ist die zweite Hälfte unsers Capitels und insonderheit der Schlußtheil, V. 31—39, ein passender Abschluß der ganzen bisherigen Lehrdarlegung, wie denn auch das Centraldogma von der Rechtfertigung hier wieder berührt wird. Die Rede des Apostels läuft hier in einen Epilog aus, der zu dem Großartigsten gehört, was je in menschlicher Sprache laut und kund geworden ist. Augustin führt diesen Passus als ein Beispiel für das grande dicendi genus an. Der blinde Erasmus ruft verwundert aus: Quid usquam Cicero dixit grandiloquentius? Die gewaltige Rhetorik ist aber nur die rechte Form für den hehren, göttlichen Inhalt. Denn was wir hier lesen, ist nicht gewöhnliche menschliche Rede und Beredtsamkeit, sondern ein „heiliger Hymnus“ (Philippi), der vom Geist Gottes inspirirt ist und Alle, die ihn Paulo nachbeten, wie zu Himmelshöhen emporhebt. Es ist ein Sieges- und Triumphlied, mit welchem ein gläubiger Christ alle Feinde seines Glaubens und seiner Seligkeit niederlegt, mit Füßen tritt und sich zu seinem Gott und zu seinem Christus aufschwingt und den festhält, bis der Triumph des Glaubens übergeht in den Triumph der Ewigkeit, der Herrlichkeit.

Die Summa des ganzen Abschnitts 8, 18—39 können wir schließlich in die Worte fassen:

Der Apostel erinnert die Christen daran, daß die Gegenwart eine Zeit der Leiden ist, daß sie jetzt dulden, harren, warten, seufzen, beten müssen, und tröstet sie mit der zukünftigen Herrlichkeit, und zwar mit der Größe und der Gewißheit der Herrlichkeit.

Neuntes Capitel.

9, 1—13. Das Israel nach dem Fleisch und das Israel rechter Art.

V. 1—5. Ich sage die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht, indem mir Zeugniß gibt mein Gewissen in dem Heiligen Geist, daß ich große Traurigkeit und unablässigen Schmerz in meinem Herzen habe; denn ich wünschte selbst verbannt zu sein von Christo

für meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch, die da sind Israeliten, deren die Kindschaft ist und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung, und der Gottesdienst und die Verheißungen, deren die Väter sind und von denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit. Amen.

Die Rede des Apostels hebt von Neuem an, nachdem derselbe den Inhalt seines Evangeliums allseitig dargelegt hat. Was er jetzt sagen will, leitet er mit der Versicherung ein: *Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ*. Das heißt nicht: Ich schwöre bei Christo. Denn *ἀλήθειαν λέγειν* ist nicht dasselbe, wie *ὀμνύειν*, und *ἔν τινι* für sich allein ist nicht, wie *πρός τινος, πρὸς θεοῦ*, eine Schwurformel. Wir übersetzen mit Luther: „Ich sage die Wahrheit in Christo." Paulus bezeugt, daß er die Wahrheit sagt, und zwar in Christo, in seiner Gemeinschaft mit Christo, daß er damit seine Gemeinschaft mit Christo bethätigt, nicht nur als ein ehrbarer Mensch, sondern als Christ und Diener Christi die Wahrheit sagt, wie denn jeder Christ mit Allem, was er redet und thut, sein Verhältniß zu Christo, seinen Christenglauben bethätigt. Das schließt aus, daß er mit dem, was er jetzt aussprechen will, lügt, *οὐ ψεύδομαι*. Aber er beruft sich außerdem noch, um seine Versicherung zu bekräftigen, auf das Zeugniß des Gewissens, obgleich es sich eigentlich von selbst versteht, daß Alles, was ein Christ als Christ redet und thut, mit seinem Gewissen in Einklang steht. Er schreibt: *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου*, „indem mir Zeugniß gibt mein Gewissen". Wir nehmen *μοι* nicht im Sinn von „mit mir", sondern nur im Sinn von „mir" und *συμμαρτυρεῖν* als ein verstärktes *μαρτυρεῖν*. Denn mein Gewissen gibt nur mir selbst Zeugniß, wie es um mich steht, nicht einem Andern. Es gibt freilich auch ein irrendes Gewissen. Aber Paulus ist sich bewußt, daß sein Gewissen hier durch den Heiligen Geist normirt ist, der in seinem Herzen wohnt, also das Zeugniß seines Gewissens in diesem Fall ganz verlässig ist. So fügt er hinzu: *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Was er so heilig und theuer versichert, ist, daß er „große Traurigkeit und unablässigen Schmerz in seinem Herzen habe". V. 2. Was ihn unaufhörlich schmerzt und betrübt, lassen die folgenden Worte erkennen: *ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*. „Denn ich wünschte selbst verbannt zu sein von Christo für meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch." Pauli Brüder und Verwandte nach

dem Fleisch, die Juden sind ἀνάθεμα. Dieser Ausdruck hat hier denselben Sinn, wie Gal. 1, 8. 9; 1 Cor. 16, 22, bedeutet dasselbe, wie das hebräische חֵרֶם, „Bann“, „Fluch“, und zwar concret „verbannt“, dem Zorn und Fluch Gottes geweiht und verfallen. Er wird näher erklärt durch ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, „von Christo weg“. Die Juden sind im Banne Gottes, weil von Christo und dem Heil in Christo ausgeschlossen. Das sticht und wurmt den Apostel, daß sein eigenes Volk von dem Heil ausgeschlossen ist, das er auch in diesem Briefe gerühmt, Juden und Heiden angepriesen hat. Und das geht ihm so tief zu Herzen, daß er selbst für, anstatt seiner Brüder nach dem Fleisch von Christo verbannt und verdammt zu sein wünschte. Das Imperfect ηὐχόμην ist dasselbe Imperfect, das sich in Conditionalsätzen findet, die eine unmögliche Bedingung setzen. Das bloße Imperfect ist stärker, als wenn ἄν dabei stände. Gal. 4, 20. Vgl. Winer § 42, 2: Vellem ego, si fieri posset. Paulus möchte, wenn es anginge, seine eigene Seligkeit einsetzen, um seine Brüder von der Verdammniß zu erretten. Er würde das, was er hier ausspricht, wünschen, wenn der Wunsch erfüllbar wäre, wenn das Gewünschte möglich und also der Wunsch statthaft wäre. I could wish, were the thing allowable, possible, or proper. Hodge. Er spricht nicht direct, nicht assertorisch den Wunsch aus; denn ein Christ hält sich mit seinen Wünschen und Bitten innerhalb des Bereichs der Möglichkeit, innerhalb der von Gott gezogenen Schranken. Aber das ist alles Ernstes seines Herzens Meinung, daß, falls es möglich wäre, er seinerseits bereit sein würde, mit seinem eigenen Leben, mit seiner eigenen Seligkeit die Rettung seiner Brüder zu erkaufen. Und damit bekundet er allerdings eine ganz unglaubliche Stärke, Tiefe, Inbrunst der Liebe zu seinem Volk, die das gewöhnliche Maaß des Mitgefühls weit überragt. Bengel: Non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit: sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Einen ähnlichen Wunsch, wie hier Paulus, hatte vordem schon Moses geäußert, als er nach der Versündigung Israels am Sinai vor Gott trat und zu Gott sprach: „Nun vergib ihnen ihre Sünde; wo nicht, so tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast.“ Ex. 32, 32. Als Moses so redete, war er der guten Zuversicht, daß Gott seinem Volk, an dem schon Anzeichen der Buße zu bemerken waren, vergeben werde, und dachte nicht daran, daß der Fall wirklich eintreten würde, für den er Gott aufforderte, seinen Namen aus dem Buch des Lebens zu streichen.

Diese letzteren Worte waren Bekräftigung seiner Fürbitte und Aeußerung seines heiligen, ungestümen Liebesdranges. In den ersten Sätzen des neuen Abschnitts tritt schon das neue Thema, das jetzt ausgeführt werden soll, deutlich hervor. Der Apostel will jetzt von Israel sagen und dem schweren Geschick, das Israel betroffen hat. Nachdem er seine eigentliche Lehrdarlegung abgeschlossen hat, läßt er eine Ausführung geschichtlichen Inhalts folgen.

Und nun zählt der Apostel V. 4. 5 die Vorzüge seiner Brüder nach dem Fleisch auf, die da begreiflich machen, warum er sie so brünstig liebt und ihren Ausschluß von dem Heil in Christo so tief betrauert. Sie sind ja Israeliten, *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται*. Israel war der Ehrenname Jakobs, Gen. 32, 29, und Israeliten der Ehrenname der Juden. Den Israeliten gehörte die Kindschaft, *ὧν ἡ υἱοθεσία*. Israel war Gottes Sohn, Hos. 11, 1; Gottes erstgeborener Sohn, Ex. 4, 22. 23; Gottes Eigenthum vor allen Völkern, Ex. 19, 5. Diese *υἱοθεσία* bezog sich auf das Volk als Ganzes und dessen Stellung zu Gott als Gottes Volk, und es ist wohl zu beachten, was Hodge bemerkt: "As Paul is speaking here of the external or natural Israel, the adoption or sonship which pertained to them, as such, must be external also, and is very different from that which he had spoken of in the preceding chapter. They were the sons of God i. e. the objects of his peculiar favor, selected from the nations of the earth to be the recipients of peculiar blessings, and to stand in a peculiar relation to God." Israel gehörte *ἡ δόξα*, כְּבוֹד יְהוָה, die Herrlichkeit, welche dem Volk bei dem Auszug aus Egypten und bei der Wüstenwanderung in der Wolken- und Feuersäule vorangezogen war und sich dann in der Wolke im Allerheiligsten der Stiftshütte, später des Tempels niederließ, oder die Gnadengegenwart Gottes bei seinem Volk. Gott wohnte mitten unter seinem Volk. Dieses Vorrecht, daß Israel Gottes Volk war und Gott sein Gott, war ihm schon verbürgt durch die Bündnisse, *αἱ διαθῆκαι*, die Gott mit den Vätern Israels eingegangen war. Gott hatte schon mit den Patriarchen, und zwar wiederholt, einen förmlichen Bund abgeschlossen und ihnen und ihren Nachkommen fest zugesagt, daß er ihr Gott sein werde. Israel hatte die Gesetzgebung, das vom Sinai herab feierlich offenbarte Gesetz und in dem offenbarten Gesetz die rechte Gestalt des Willens Gottes, während die Heiden in den Ueberbleibseln des Naturgesetzes nur eine unvollkommene Erkenntniß des göttlichen Willens besaßen. Israel hatte den Gottesdienst, *καὶ ἡ λατρεία*. Es betete den wahren, lebendigen Gott an und diente ihm gerade so, wie er

es haben wollte. Gott hatte ihm selbst den rechten Cultus vorgeschrieben. Israel gehörten die Verheißungen, die auf Christum und das Heil in Christo lauteten. „Dies die sachlichen Vorzüge dieses einzigartigen Volksthums. Und wenn nun andere Völker auf Männer stolz sind, von denen sie stammen oder die aus ihnen hervorgegangen sind, so gehören diesem Volk diejenigen an, auf welche die Gemeinde Gottes als auf ihre Ahnen zurückblickt, nämlich Abraham, Isaak und Jakob, die Anfänger des einigen Heilsgemeinwesens, und ist aus ihm derjenige hervorgegangen, in dessen Person das Heilsgemeinwesen zu seiner Vollendung gelangt ist, Christus nämlich, der Mensch, welcher Gott ist." Hofmann.

Das ist also die größte Prärogative Israels, daß Christus, das Heil der Welt, nach dem Fleisch, nach seiner menschlichen Natur aus Israel hervorgegangen ist, *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.* Die folgenden Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν* fassen wir als Näherbestimmung zu *ὁ Χριστός* und übersetzen also mit Luther: „der da ist Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit. Amen". Diese Fassung findet sich bei allen Kirchenvätern, bei den älteren katholischen und protestantischen Theologen und fast sämmtlichen neueren Exegeten, z. B. Michaelis, Koppe, Tholuck, Flatt, Usteri, Olshausen, Maier, Beck, Gaß, Bisping, Krummacher, Jathe, Jahn, Hodge, Philippi, Thomasius, Hofmann, Delitzsch, Ebrard, selbst Ritschl, Frank, Godet, Schmidt, Weiß, Luthardt, Schulz. Die rationalistischen Ausleger dagegen, denen sich auch Meyer angeschlossen hat, haben nach dem Vorgang des Erasmus den Schlußsatz V. 5 als eine Doxologie Gottes des Vaters genommen, indem die meisten hinter *κατὰ σάρκα*, wenige, wie Erasmus, hinter *πάντων* einen Punkt setzten. Gegen diese letztere und für die erstere, die kirchlich recipirte Auffassung sprechen folgende Gründe: 1. Nach sonstigem Sprachgebrauch, wie er z. B. Joh. 1, 18; 12, 17; 2 Cor. 11, 31 vorliegt, ist *ὁ ὢν* so viel, wie *ὅς ἐστιν* und bezieht sich also auf das vorher genannte Subject zurück, in unserm Fall auf *ὁ Χριστός*. Die Uebersetzung Meyers: „Der über Alles seiende Gott sei gepriesen in Ewigkeit" ist gezwungen. Sollte Gott das Subject eines neuen, selbstständigen Satzes sein und zugleich als der, welcher über Alles ist, bezeichnet werden, so wäre *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, ohne *ὤν*, der adäquate Ausdruck gewesen, nach Analogie ähnlicher griechischer Redeweisen, wie *ὁ ἐπὶ τῶν ὅπλων, ὁ ἐπὶ τῶν ὑπηρετικῶν, ὁ ἐπὶ τῆς φρουρᾶς, ὁ ἐπὶ τῶν ἔργων.* Bei den griechischen Vätern ist *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* eine constante Bezeichnung **Gottes**. 2. Die

Näherbestimmung zu *ὁ Χριστός* „nach dem Fleisch“, *τὸ κατὰ σάρκα* weist, wie 1, 3, wie *ἐν σαρκί* 1 Tim. 3, 16 und *σαρκί* 1 Petr. 3, 18 auf ein Correlat hin, welches die andere Wesensseite Christi, die Gottheit Christi benennt, und ein solches Correlat findet sich eben hier in den Worten *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός*. 3. Nur dann erscheint der Umstand, daß Christus aus Israel hervorgegangen ist, als eine Prärogative, ja die höchste Prärogative Israels, wenn Christus nicht nur Mensch, sondern auch Gott, wahrer Gott ist. Der Christus, welcher Gott über Alles, der hochgelobte Gott ist, der hat von Israel das Fleisch und Blut der Menschen angenommen: dies ist der nexus rerum, der jedem unbefangenen Leser sofort in die Augen springt. 4. Eine Doxologie Gottes des Vaters stände hier ganz abrupt da, wäre ganz unmotivirt, und es müßte dann auch angegeben sein, wofür Gott zu preisen ist, statt daß es dem Ausleger überlassen bleibt, Ursache und Inhalt der Danksagung selbst hinzuzudichten. 5. Die stehende Form der biblischen Doxologieen ist בָּרוּךְ יְהוָֹה, *εὐλογητὸς ὁ θεός*, Benedictus Dominus, Blessed be the Lord, Gelobt sei Gott! So z. B. Ps. 31, 22; 72, 18. 19; 41, 14; 68, 36; 89, 53; Gen. 9, 26; Ex. 18, 10; Matth. 21, 9; Luc. 1, 68; 2 Cor. 1, 3; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3. Immer steht da das בָּרוּךְ, *Εὐλογητός*, Benedictus an der Spitze des Satzes. Wo das *εὐλογητός* sich hinter dem Subject findet, da ist es nicht Anrufung, Lobpreisung Gottes, sondern affirmativ und, wenn es für sich allein steht, attributiv gebraucht. So 1, 25: *τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.* 2 Cor. 11, 31: *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ — ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.* Und so an unserer Stelle *ὁ Χριστός, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*, der da gepriesen ist in Ewigkeit. Summa: Nichts ist sprachlich gesicherter, als die Verbindung der Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* etc. mit *ὁ Χριστός*. Die gegentheilige Meinung beruht nicht auf sprachlichen Gründen, sondern auf dogmatischem Vorurtheil. Das eigentliche Motiv ist der Unglaube, welcher sich an diesem unumwundenen, directen Zeugniß von der Gottheit Christi ärgert. Was bei Meyer durchschlägt, ist die Erwägung, daß Paulus, obwohl ihm Christus als Sohn Gottes im metaphysischen Sinn gelte, doch das ausdrückliche *θεός* niemals von Gott gebraucht habe, daß „durch das ganze Neue Testament die zarte Scheidelinie zwischen dem Vater und dem Sohne hindurchgehe, daß, obschon die göttliche Wesenheit und Glorie des letzteren mit den höchstmöglichen Prädicaten in mannigfacher Weise verherrlicht wird, doch nur der erstere, dem der Sohn durchaus untergeordnet ist, wirk-

lich Gott genannt wird“. Das ist aber eine schriftwidrige Christologie. Ist Christus der Sohn Gottes, so ist er auch Gott von Art, wesentlicher Gott, oder der Name Sohn Gottes ist titulus sine re. An zahllosen Stellen legt die Schrift Christo göttliche Namen, göttliche Eigenschaften, göttliche Werke bei und beschreibt ihn also als wahren Gott. Wir müßten nach der Schrift Christum als Gott bekennen, auch wenn dieser Name niemals von ihm gebraucht würde. Aber die Schrift nennt Christum nun auch oft genug direct und ausdrücklich Gott. So schon das Alte Testament, z. B. Jes. 7, 15; 9, 5; Jer. 23, 6; Ps. 45, 7. In zahlreichen messianischen Weissagungen wird der Messias als der HErr Jehova bezeichnet, der zu seinem Volk kommt und bei demselben Wohnung macht. Die neutestamentlichen Sprüche, in denen Christus *θεός* heißt, wie Joh. 1, 1; 20, 28; 1 Joh. 5, 20; 2 Petr. 1, 1; Luc. 1, 16; 9, 43; Act. 20, 28; 2 Theff. 1, 12; 1 Tim. 3, 16; Tit. 2, 13, sind sonnenklar und unanfechtbar. Daß die Apostel, und so auch Paulus, gleichwohl gewöhnlich Christum als den Sohn Gottes bezeichnen, kommt daher, daß sie Christum als den Mittler des Heils, als den Mittler zwischen Gott und Menschen, der die Menschen Gott versöhnt, und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erworben, uns zu Kindern Gottes und Erben Gottes gemacht hat, darstellen und ihren Lesern vorstellen und somit zwischen Christus und Gott, dem Sohn und dem Vater unterscheiden müssen. Es ist jetzt so gut, wie allgemein, anerkannt, daß Christus an unserer Stelle, wie an andern, *θεός* genannt wird. Viele Ausleger wollen aber dabei zwischen *θεός* und *ὁ θεός* unterschieden haben und legen Gewicht darauf, daß Paulus nicht geschrieben habe *ὁ ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός*. Letzterer Titel komme nur Gott dem Vater zu. Indeß diese Limitation ist nicht stichhaltig. So gewiß *ὁ θεός* im Neuen Testament vielfach Bezeichnung Gottes des Vaters ist im Unterschied von Christo, so gewiß ist *ὁ θεός* auch oft allgemeine Benennung Gottes, ohne daß damit eine bestimmte Person der Trinität gemeint ist, ohne daß auf den Unterschied der drei Personen in Gott reflectirt wird. Und in beiderlei Bedeutung findet sich neben *ὁ θεός* auch das bloße *θεός*. Man vergleiche nur beispielsweise Röm. 1, 1. 7. 16. 17; 3, 21; 8, 7. 8. 9, wo Gott der Vater mit *θεός* bezeichnet wird; ferner 1, 19—32; 3, 1—8, wo *ὁ θεός*, beziehungsweise *θεός* im Allgemeinen Gott bedeutet. Es verhält sich mit dem Namen *θεός* ähnlich, wie mit *κύριος* und *Χριστός*, daß es mit und ohne Artikel in demselben Sinn gebraucht wird. Und so wird denn auch Christus nicht nur *θεός*, sondern auch *ὁ θεός* genannt. Wir lesen Luc. 1, 16:

ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν, καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ; Joh. 20, 28: *ὁ θεός μου;* Act. 20, 28: *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος.* Ebenso 2 Petr. 1, 1; 2 Theſſ. 1, 12. Das Geheimniß der Trinität wird aufgehoben, ſtatt deſſen ein Tritheismus ſtatuirt und überhaupt der Gottesbegriff corrumpirt, wenn man den Sohn, wie dann auch den Geiſt, als *θεός* irgendwie dem *ὁ θεός*, Gott dem Vater ſubordinirt. Es iſt nur Ein Gott, und dieſer Gott iſt wirklich Gott im vollen Sinn des Worts, und wir Chriſten bekennen nach der Schrift wie von dem Vater, ſo auch von dem Sohn, daß er der einige, wahrhaftige Gott iſt. Und was nun ſpeciell den Ausdruck *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* anlangt, ſo iſt vollends klar, daß es nur Einen „Gott über Alles“ gibt, der da nichts, Niemanden über ſich hat, Einen *θεὸς παντοκράτωρ*, Apok. 1, 8; 4, 8, Einen Allmächtigen, wie das Symbolum Quicunque lehrt. Und das iſt der Sohn ſowohl, wie der Vater. Daß Paulus nicht geſchrieben hat *ὁ ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, kommt daher, daß *ἐπὶ πάντων θεός* im Prädicat ſteht, und daß nach dem Zuſammenhang hier, wie z. B. auch Joh. 1, 1, betont werden ſoll, nicht daß Chriſtus dieſes Subject iſt, ſondern was er iſt, daß der Chriſtus, welcher ſeiner menſchlichen Natur nach von Iſrael herſtammt, andererſeits Gott von Art iſt, ſeinem Weſen nach Gott über Alles iſt. Es iſt der Sache nach ganz dasſelbe, wenn Paulus Chriſtum Tit. 2, 13 den großen Gott nennt. Denn daß *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Ein Subject vorſtellt, daß JEſus Chriſtus hier als *ὁ μέγας θεός* bezeichnet iſt, geht nicht nur aus der nur einmaligen Setzung des Artikels hervor, ſondern vor Allem, wie Cremer evident nachgewieſen hat, aus dem Ausdruck *λαὸς περιούσιος* V. 14, welcher „demjenigen ganz entſchieden das Prädicat Gottes zuweiſt, als deſſen *περιουσία* das Volk gedacht wird“. Das iſt die Stellung der Chriſten zu Chriſto, daß ſie Chriſtum als ihren Heiland und Erlöſer, aber auch als ihren Gott und HErrn bekennen und anbetend mit Paulo ſprechen: Chriſtus Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit. Amen. Ja, nur dann, wenn Chriſtus Gott iſt, ganzer, voller Gott, der allerhöchſte Gott, nur dann iſt er auch unſer Heiland, nur dann iſt Chriſti Blut und Gerechtigkeit ein genügender Schutz wider den Zorn des Allmächtigen. Wir beſchließen die Erörterung über Röm. 9, 5 mit den Worten des Oekumenius: *Ἐνταῦθα λαμπρότατα θεὸν τὸν Χριστὸν ὀνομάζει ὁ ἀπόστολος· αἰσχύνθητι τρισάθλιε Ἄρειε ἀκούων παρὰ Παύλου δοξολογούμενον τὸν Χριστὸν θεὸν ἀληθινόν.* Und mit den Worten Bengels: Impense laetari debemus, quod in hac solenni descriptione

Christus tam aperte Deus appellatur. — *Εὐλογητός*, benedictus. Hoc epitheto subscribitur omni divinae laudi.

Die hier aufgezählten hohen Vorrechte Israels, die sich in das Doppelte zusammenfassen lassen, daß Israel Gottes Volk ist und daß Christus aus Israel hervorgegangen ist, erklären zur Genüge, daß das Herz des Apostels gegen seine Brüder nach dem Fleisch entbrannt ist und daß er so schwer darüber Leid trägt, daß sie von Christo abgeschnitten sind und darum unter dem Bann und Fluch Gottes liegen. Juden und Heiden sollen wissen, wie er, der Heidenapostel, zu seinem Volke steht, daß er wahrlich nicht der Feind seines Volks ist. Darum hat er diese Klage seinem Sendschreiben einverleibt. Zugleich tritt er mit seinem kräftigen Bekenntniß zu Christo, dem hochgelobten Gott, in welches sein Klagelied ausläuft, den jüdischen Blasphemieen entgegen, welche seit den Tagen, da die Juden JEsum einen Samariter, einen Besessenen gescholten, unter dem ungläubigen Judenvolk cursirten, und die heute noch das Wahrzeichen aller Christusleugner sind. Der ganze Passus V. 1—5 aber, welcher die Verwerfung der Juden constatirt, ist nur Einleitung zu der folgenden Auseinandersetzung.

V. 6—9. Nicht aber so, als ob das Wort Gottes dahingefallen wäre. Denn nicht alle, die von Israel sind, die sind Israel, noch sind sie, weil sie Abrahams Same sind, alle Kinder; sondern: Nach Isaak soll dir der Same genannt werden, das ist, nicht die Kinder des Fleisches, die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden für Samen gerechnet. Denn ein Wort der Verheißung ist dieses Wort: Um diese Zeit will ich kommen, und der Sarah soll ein Sohn sein.

Οὐχ οἷον δέ, ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. So fährt der Apostel fort. V. 6a. Zwei Redeweisen, nämlich *οὐχ οἷον ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, und *οὐχ ὅτι* = *οὐκ ἐρῶ, ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, sind hier in eins zusammengezogen. Die Meinung ist: Ich will nicht so etwas sagen, wie daß das Wort Gottes dahingefallen sei. Was Paulus vorher davon gesagt hat, daß seine Verwandten nach dem Fleisch von Christo verbannt sind, ist nicht so zu verstehen, als wäre damit Gottes Wort von seinem Standort entfallen, dahingefallen, ungültig geworden. *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ist nicht ein einzelnes Dictum, sondern überhaupt das Wort Gottes, welches Israel galt, die Zusage Gottes, daß Israel Gottes Volk und Inhaber

und Träger der Verheißung sein sollte, der Verheißung von Christo. Diese Zusage scheint mit dem gegenwärtigen Geschick der Juden in Widerspruch zu stehen. Freilich ist Christus jetzt, wie es verheißen war, aus Israel hervorgegangen. Doch die Verheißung, die Israel hatte, schloß auch dies in sich, daß auch Israel selbst und Israel zuerst des Heils in Christo, das freilich für alle Völker bestimmt war, theilhaftig werden sollte. Abraham, durch den alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, soll auch selbst ein Segen sein. Zu der Zeit, wenn Christus kommt, „soll Juda geholfen werden, und Israel sicher wohnen". Jer. 23, 6. Und nun ist Israel *ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*! Gleichwohl ist Gottes Wort nicht hinfällig geworden. Das beweist der Apostel in den folgenden Sätzen.

„Denn nicht alle, die von Israel sind", *οἱ ἐξ Ἰσραήλ*, das ist, nicht alle, die dem Fleisch nach von Israel herstammen, Israel zugehören, „die sind Israel", das ist, das wahre Israel, das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, Gal. 4, 29; das *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*, Gal. 6, 16. V. 6 b. „Noch sind sie, weil sie Abrahams Kinder sind", dem Fleisch nach, deshalb auch schon „alle Kinder", rechte, echte Abrahamskinder und Gotteskinder (V. 8). V. 7 a. Sondern: „Nach Isaak soll dir der Same genannt werden." Paulus citirt Gen. 21, 12: כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע. Von den verschiedenen Erklärungen dieser Worte, welche sprachlich möglich sind, scheint uns die von Gesenius und Hofmann befürwortete „Nach Isaaks Namen wird sich dein Same nennen" die natürlichste zu sein. After Isaac shall thy seed be called. Hodge. Die Meinung ist jedenfalls die, daß die Nachkommen Abrahams von Isaak, nicht auch die von Ismael, als Abrahams Same, dem die Verheißung gehört, gelten sollen. Die Nachkommen Isaaks bildeten eben jenes Volk Israel, welches Gottes Volk war und die Verheißung von Christo hatte. Freilich sind nicht alle leiblichen Nachkommen Isaaks rechte Abrahamskinder und Gotteskinder. Der Apostel hatte ja eben hervorgehoben, daß nicht alle, die nach ihrer fleischlichen Abstammung dem Volk Israel zugehören, Israeliten rechter Art seien. Aber das Citat Gen. 21, 12 bildet auch nicht für sich allein, sondern in seinem Zusammenhang mit dem Folgenden den Gegensatz zu dem, was vorher negirt war. Paulus führt dieses Schriftwort hier nur ein, um dasselbe allegorisch auszudeuten und mittelst desselben recht deutlich zu machen, welche Israeliten die rechten Abrahamskinder sind. Das *τουτέστιν* V. 8 hat denselben Sinn, wie das *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* in der Parallelstelle Gal. 4, 24, wo auch von der Geburt Isaaks gehandelt wird. Was die Schrift von Isaak, von der Geburt

Isaaks sagt, damit ist angedeutet, typisch vorgebildet, daß „nicht die Kinder des Fleisches“, die nur natürlicher Weise geboren sind, „sondern die Kinder der Verheißung“, die dem Lauf der Natur zuwider, kraft der Verheißung geboren sind, „Gottes Kinder“ sind und „für Samen gerechnet werden“, vor Gott als der rechte Abrahamssame gelten. Isaak war ein Sohn der Verheißung. „Denn ein Wort der Verheißung ist dieses Wort: Um diese Zeit will ich kommen, und der Sarah soll ein Sohn sein.“ V. 9. Gen. 18, 10. 14. Isaak ist „durch die Verheißung“, *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* Gal. 4, 23, geboren. Gott hatte dem Abraham und der Sarah in ihrem hohen Alter, da ihre Leiber schon erstorben waren, die Verheißung gegeben, daß sie einen Sohn haben sollten. Und was Gott verheißen, das kann er auch thun, das hat er dann auch gethan. Und so ist Isaak ein Typus „der Kinder der Verheißung“. Isaak ist kraft der Verheißung leiblicher Weise geboren, in das natürliche Leben eingetreten. Die Kinder der Verheißung, die der Apostel im Sinn hat, sind durch die Verheißung, durch das Evangelium geistlicher Weise geboren, in ein neues, geistliches Leben und Wesen versetzt. Gott hat sie durch das Wort zum Glauben erweckt, durch den Glauben sind sie neugeboren. So sind wir, wir gläubigen Christen, „Isaak nach, der Verheißung Kinder“. Gal. 4, 28. Und eben die Kinder der Verheißung, die gläubigen, wiedergeborenen Israeliten sind nun die wahren Abrahamskinder und Gotteskinder, und die sind nicht von Christo verbannt, sondern haben Antheil an dem Heil in Christo. Und so ist das Wort Gottes, das Israel galt, nicht dahingefallen, vielmehr in jeder Hinsicht bestätigt und erfüllt worden. Denn von Anfang an war in der Verheißung der Segen an den Glauben geknüpft. Jesaias spricht: „Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein. . . .“ Und fährt dann fort: „Wer glaubt, der fliehet nicht.“ Jes. 28, 26. Der neue Bund, der auf Vergebung der Sünden beruht, hat nach Jeremias auch dies characteristicum, daß die Kinder Israel den HErrn erkennen werden. Jer. 31, 34. Die Schrift bezeugt, daß Abraham, der Ahnherr Israels, durch den Glauben gerecht geworden ist, und so ist er, wie Paulus Röm. 4 nachgewiesen hat, der Vater aller Gläubigen geworden, auch der gläubigen Juden, ein Vater der Beschneidung, nicht allein derer, die von der Beschneidung sind, sondern die auch in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams wandeln. Eben denen wird die Gerechtigkeit zugerechnet, denen gehört das verheißene Erbe. Der Apostel redet in diesem Abschnitt nur von den Kindern der Verheißung aus

Israel. Es ist aber selbstverständlich eine allgemeine Wahrheit, welche auch die Heiden betrifft, daß die Kinder der Verheißung Gottes Kinder sind. Gal. 4, 28. Aus der Ausführung Pauli V. 6—9 ergibt sich von selbst, daß er a potiori geredet hat, wenn er darüber klagte, daß seine Brüder nach dem Fleisch von Christo verbannt seien. Das gilt eben nur von der Mehrzahl der Israeliten, von dem ungläubigen Judenvolk, das zu Christo und der Kirche Christi in Gegensatz getreten ist.

In den Commentaren findet sich bei Auslegung des Passus 9, 1—9 viel Unklarheit betreffs der Begriffe Israel, Samen Abrahams, in der Unterscheidung zwischen Samen und dem rechten Samen. Der Darstellung des Apostels gemäß müssen wir folgendermaßen scheiden und unterscheiden. Das Volk Israel, alle leiblichen Nachkommen Abrahams von Isaak, wie von Jakob, war als Volk, als Volksganzes Gottes Volk. Gott hatte eben dieses Volk in ein besonderes Verhältniß zu sich gesetzt. Er hatte sich diesem Volk offenbart und wohnte in seiner Mitte. Dies Volk, Israel hatte das Gesetz. Das ganze Volksthum, das ganze Gemeinwesen Israels war ins Gesetz gefaßt. Diesem Volk, Israel gehörte die Verheißung. Allein Israel, keinem andern Volk, war die Verheißung gegeben, der zukünftige Christus in der Verheißung offenbart worden. Aus dem Volk Israel ist in der Fülle der Zeit Christus hervorgegangen. Das Heil ist von den Juden gekommen. Es ist verkehrt, wenn man die V. 1—5 genannten Prärogativen Israels auf die gläubigen, frommen Israeliten restringirt. Diese sind vielmehr characteristica eben dieses Volks, Gesammt-Israels. Von dem Israel nach dem Fleisch, welches alle leiblichen Nachkommen Abrahams, Isaaks, Jakobs umfaßt, ist nun aber das Israel nach dem Geist wohl zu unterscheiden. Allein das Israel, das durch das Wort aus dem Geist erzeugt ist, ist das Israel rechter Art, von welchem V. 6—9 die Rede ist. Nur die gläubigen Israeliten gelten vor Gott als rechte Abrahamskinder und wahre Gotteskinder und haben Antheil und Genieß an dem Heil in Christo, während alle diejenigen Israeliten, die nur leiblicher Weise, nicht auch dem Geist und Glauben nach Israeliten sind, von Christo verbannt sind. Es ist verkehrt, wenn man das Heil in Christo, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die ewige Seligkeit irgendwie in den V. 1—5 aufgezählten Vorrechten Israels begründet sein läßt. Die Verheißung galt allen Israeliten, sofern der verheißene Christus aus Israel Fleisch und Blut annehmen sollte und angenommen hat, und sofern in der Verheißung und

später in der Predigt des Evangeliums allen Israeliten das Heil angeboten wurde. Die eigentlichen Kinder der Verheißung sind aber nur diejenigen Israeliten, in deren Herzen auch die Verheißung haftet, welche die Verheißung und damit auch das Heil in Christo im Glauben sich zugeeignet haben.

V. 10—13. Nicht allein aber das, sondern auch Rebekka, die von Einem schwanger war, unserm Vater Isaak, ohne daß sie noch geboren waren oder etwas Gutes oder Schlechtes gethan hatten, damit der wahlgemäße Vorsatz Gottes verbleibe, nicht infolge von Werken, sondern infolge des Berufenden ist zu ihr gesagt worden: Der Größere wird dem Kleineren dienen. Wie geschrieben steht: Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt.

Ein zweites biblisches Beispiel wird mit den Worten eingeführt: *Οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν.* V. 10. Der Apostel schreitet mit *Οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί*, „Nicht allein aber das, sondern auch" von Abraham, der zwei Söhne hatte, von denen nur der eine als sein Same gelten sollte, fort zu Rebekka, der Mutter zweier Söhne. Wir fassen *Ῥεβέκκα* sammt seinem Attribut mit Philippi, Hofmann, Luthardt und Andern als absoluten Nominativ, der keiner eigentlichen grammatischen Ergänzung bedarf. Rebekka wird als Exempel den Lesern vor Augen gestellt. Die Meinung ist, daß auch Rebekka, die von Einem, Isaak, der vom jüdischen Standpunkt aus als unser Vater bezeichnet wird, Beischlaf hatte, das ist schwanger war, hier in Betracht kommt. Paulus zeigt im Zusammenhang, daß nicht alle Israeliten, die nach der leiblichen Geburt dem Volk Israel zugehören, Israeliten rechter Art sind, und welche Israeliten allein wahre Abrahamskinder und Gotteskinder sind. Hierfür hat er das Exempel Abrahams und seiner zwei Söhne verwendet, hierfür verwendet er auch das Exempel Isaaks und Rebekkas und deren zwei Söhne. Wiefern Rebekka als Mutter zweier Söhne hier in Betracht kommt, wird in dem folgenden mit *γάρ* eingeleiteten Satz V. 10—12 angegeben. Derselbe läuft in die Worte aus, daß zu Rebekka „gesagt wurde: Der Größere wird dem Kleineren dienen". Zwischen den beiden Söhnen Rebekkas soll also ein Unterschied sein, wie zwischen den beiden Söhnen Abrahams. Die beiden Letzteren waren auch nach Geburt und Herkunft von einander verschieden, indem Ismael von der Magd, Isaak von Sarah, der Freien geboren war. Jakob und Esau dagegen

waren hinsichtlich ihrer Geburt einander völlig gleich, indem beide aus der legitimen Ehe Isaaks und Rebekkas hervorgingen und dazu noch Zwillinge waren. Gleichwohl ist ihnen von vornherein eine verschiedene Stellung zugewiesen. Der Größere wird dem Kleineren dienen. Der Kleinere wird dem Größeren überlegen sein, den Vorrang vor ihm haben.

Indem wir jetzt die complicirte Aussage V. 10—12 näher besehen, fassen wir zunächst den Schlußsatz und Hauptsatz ins Auge: *ἐῤῥήθη αὐτῇ· Ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι.* Der Apostel weist damit auf die Geschichte zurück, welche Gen. 25, 21 ff. berichtet ist. Auf das Flehen Isaaks hin wurde Rebekka, welche lange unfruchtbar gewesen war, schwanger, und zwar mit Zwillingen. „Und es stießen sich die Kinder in ihrem Innern, da sprach sie: Wenn dem so, wozu doch bin ich? Und sie ging, um den HErrn zu befragen. Da sprach der HErr zu ihr: Zwei Nationen sind in deinem Leibe, und zwei Völker scheiden sich aus deinem Innern, und ein Volk überwältigt das andere, und der Große wird dienstbar dem Kleinen." Wir beziehen mit Keil und Delitzsch den letzten Satztheil auf die beiden Söhne, die im Leib der Rebekka sich stießen, und verstehen unter dem Großen den Erstgeborenen oder Aelteren, unter dem Kleinen den Jüngern. Aber freilich kommen die beiden Söhne nur als Ahnherren und Repräsentanten der von ihnen stammenden Völker in Betracht. Jener Gottesspruch hat sich nicht damit erfüllt, daß David die Edomiter unterjochte und Letztere Jahrhunderte lang Israel unterthan waren, sondern Luther hat Recht, wenn er schreibt: „Hier werden offenbar zwei Völker unterschieden, das eine wird in die Gnade Gottes aufgenommen, nämlich das kleinere, damit es das größere überwinde, freilich nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Beistand, denn wie sollte sonst das kleinere das größere überwinden, wenn Gott nicht mit ihm wäre? Weil daher das kleinere Gottes Volk sein wird, so wird dort nicht allein die äußere Herrschaft oder Knechtschaft behandelt, sondern Alles, was zu Gottes Volk gehört, das ist Segen, Wort, Geist, Christi Verheißung und ewiges Reich, was die Schrift auch nachher ganz weitläuftig bestätigt, da sie beschreibt, wie Jakob gesegnet wurde und die Verheißungen und das Reich empfing." St. Louiser Ausg. XVIII, 1859. Die heilige Geschichte bezeugt es klar und deutlich, worin der Vorzug Jakobs vor Esau bestand. Jakobs Same, nicht Esaus Same, das Volk, das von Jakob stammte, war das Israel, dem die V. 1—5 genannten Prärogativen zukamen. Jakobs Volk, Israel war Gottes

Volk, Erbe und Träger der Verheißung. Auf diese Vorrechte lautete schon der Erstgeburtssegen, den Gott dem Jakob, und nicht dem Esau, zuwendete.

Der Hauptaussage *ἐῤῥήθη αὐτῇ* etc. sind aber nun drei bedeutsame Näherbestimmungen vorangestellt. Die erste lautet: *μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν* (resp. *φαῦλον*), „ohne daß sie noch geboren waren oder etwas Gutes oder Schlechtes (Schlimmes) gethan hatten". Der letztere Ausdruck bezeichnet überhaupt das sittliche Verhalten. Das *μήπω*, wie *μηδέ* verneint subjectiv, vom Standpunkt des Subjects, das ist Gottes, aus. Indem der HErr zu Rebekka sagte: „Der Größere wird dem Kleineren dienen", nahm er keine Rücksicht auf die Geburt, die natürliche Art und Beschaffenheit oder das Verhalten ihrer beiden Söhne. Die zweite Näherbestimmung bildet der Zwecksatz: *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ*. Es ist gezwungen, wenn Philippi, Meyer, Weiß und Andere die Zweckangabe, das *ἵνα* mit dem *τουτέστιν* V. 8 auf gleiche Stufe stellen und in diesen Worten eine Deutung des Allegorumenon finden und somit unter der hier erwähnten *ἐκλογή* die Erwählung zum messianischen Heil, zum ewigen Leben verstehen. Der Absichtssatz characterisirt vielmehr, wie die vorhergehende Näherbestimmung, den Gottesspruch, den Rebekka vernahm. Der HErr sprach zu Rebekka: „Der Größere wird dem Kleinern dienen", damit der wahlgemäße Vorsatz Gottes bleibe, Bestand habe, das ist erfüllt und realisirt würde. Das *μένειν* ist das Gegentheil von dem *ἐκπίπτειν* V. 6. In dem der Rebekka angekündigten heilsgeschichtlichen Beruf Jakobs ging jener vorzeitliche Vorsatz Gottes hinaus. Es heißt *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, das will sagen: der Vorsatz Gottes, „welcher seine Beschaffenheit davon hat, daß Gott erkürt", Hofmann, der wahlgemäße Vorsatz, „der auswahlmäßige Vorsatz", Meyer, propositum Dei electivum, Bengel, the electing purpose, Hodge. Gott hatte in seinem ewigen Heute schon den festen Vorsatz gefaßt, daß er Jakobs Samen zu seinem Volk annehmen und ihm seine Rechte, Sitten, Zeugnisse offenbaren wollte, daß aus Jakob das Heil der Welt hervorgehen sollte. Und dieser Vorsatz hatte die Art und Beschaffenheit einer Wahl, indem Gott sich von den zwei Söhnen Rebekkas den Jüngeren für den genannten Zweck erwählte. Diesem wahlgemäßen Vorsatz Gottes entsprechend hat dann Gott der Rebekka kundgethan, daß Jakob, nicht Esau, der Ahnherr des Volks Gottes werden und das Erbe Abrahams und Isaaks, die Verheißung, fortpflanzen sollte, und hat dann fortan Jakob und Jakobs Samen

zu dem gemacht, was er nach seiner ewigen Bestimmung werden sollte. Die folgenden Worte *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* nehmen wir nicht als Annex des Absichtssatzes, was eine sehr ungefüge Construction und Gedankenverbindung ergibt, sondern mit Luther, Hofmann und Andern als eine den beiden vorhergehenden coordinirte Näherbestimmung zu *ἐῤῥήθη αὐτῇ* etc. Daß der HErr zu Rebekka sagte: „Der Größere wird dem Kleinern dienen", ist nicht in Folge von Werken geschehen, nicht in Anbetracht des späteren bessern Verhaltens des Kleinern, sondern in Folge des Berufenden, hat sein Motiv allein in Gott, welcher eben Jakob zu dem berief, was er werden sollte und geworden ist. Die Berufung Jakobs liegt in eben den Worten vor, die Gott zu Rebekka sprach und die dann auch Jakob bekannt geworden sind. Diese Worte sind gleichsam die Installation Jakobs in sein Patriarchenamt. Auch hier gilt, was wir oben über das Verhältniß von Erwählung und Berufung bemerkten. Die Berufung Jakobs war Folge, Wirkung, Realisirung seiner ewigen Erwählung. In der Berufung reflectirt sich die Erwählung. Und so war daher auch schon von der Erwählung Jakobs, wie von seiner Berufung, alle Rücksicht auf Werke, Verdienst, Verhalten ausgeschlossen.

Der Apostel fügt V. 13 noch ein dem Propheten Maleachi entnommenes Schriftwort an, welches die Offenbarung, die Rebekka empfing, bestätigt. Wenn es Mal. 1, 2. 3 heißt: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt", so ist damit nichts Anderes gemeint, als daß die specielle Liebe, die Gott Jakob zuwendete, indem er ihn zum Ahnherrn des Volks Gottes und zum Erben und Träger der Verheißung machte, Esau versagt blieb. „Hassen" findet sich auch sonst in der Schrift im Sinn von „nicht lieben", z. B. Gen. 29, 30. 31; Matth. 6, 24; Luc. 14, 26. Der Vorrang Jakobs vor Esau wird Mal. 1, 5 in die Worte gefaßt: „Groß ist Jehova über Israels Grenze." Das heißt: „Jehova erweist sich groß über dem Lande Israel." Keil. Das war die Prärogative Jakobs und seines Samens, daß der wahre, lebendige Gott, der HErr Jehova sich ihm offenbarte und ihm seine Größe kundthat, dieses Volk zu seinem Volk annahm, dasselbe wunderbar leitete und behütete, ihm sein Wort, Gesetz und Verheißung anvertraute.

Der heilsgeschichtliche Beruf Jakobs und seines Samens ist, wie wir gesehen haben, der Inhalt jenes Gottesspruchs, den Rebekka vernahm, der Inhalt und Zweck der Erwählung und Berufung Jakobs, und es handelt sich da nicht um das schließliche Geschick der

beiden Söhne Rebekkas und ihrer Nachkommen, nicht um Seligkeit oder Verdammniß. Wir nehmen mit Luther gern an, daß Ismael, wie Esau schließlich noch selig geworden sind. Beide hatten aus dem Vaterhaus die rechte Gotteserkenntniß mit fortgenommen und kannten auch die Verheißung, die Isaak und Jakob empfangen hatten. Die Geschichte von der Aussöhnung Esaus mit Jakob macht ganz den Eindruck, daß Esau jetzt auch die rechte Stellung zu Gott einnahm und sich unter den Willen Gottes beugte, welcher dem Jakob den Erstgeburtssegen zugewendet hatte. Wir nehmen auch an, daß gar manche von den Nachkommen Ismaels und Esaus, bei denen sich zunächst residua der göttlichen Offenbarung erhalten hatten, durch Gottes Gnade, die gratia vaga, wie sie Luther nennt, gerettet worden sind. Offenbar aber will der Apostel dieses zweite biblische Exempel, wie das erste, auf die obschwebende Frage angewendet haben. Es ist ihm, wie das erste, ein *ἀλληγορούμενον*. Nur daß er die Deutung und Anwendung hier dem Leser überläßt, wie sich dieselbe denn von selbst ergibt. Daß Esau von der Verheißungslinie ausgeschlossen war, deutet darauf, daß nicht alle Israeliten, die dem Fleisch nach von Abraham herstammen, Israeliten rechter Art sind. Und Jakob ist, wie Isaak, ein Typus der wahren Abrahamskinder und Gotteskinder, der *τέκνα τοῦ θεοῦ* V. 8. Aus Jakobs Exempel soll man lernen: Alle diejenigen Israeliten, welche, ähnlich wie Jakob, ohne alle Rücksicht auf ihre Geburt und Herkunft, ohne alle Rücksicht auf ihre Werke, ihr Verhalten, nach Gottes freiem Vorsatz von Gott erwählt und berufen sind, aber nun eben zum Heil in Christo, zum Antheil am Heil oder zur Kindschaft und zum ewigen Leben erwählt und berufen sind, die sind der rechte Abrahamssame, die sind Gottes Kinder und erlangen schließlich das ewige Heil. Es ist zu beachten, daß sich die Erwählung und Berufung, von welcher der Apostel redet, nur auf Jakob bezieht und dessen heilsgeschichtliche Stellung, daß der Apostel von keinem göttlichen Vorsatz und Beruf sagt, der das Geschick Esaus regulirt hätte. Allerdings hat Erwählung, *ἐκλογή* dem Begriff nach zum nothwendigen Correlat Andere, die nicht erwählt sind, oder eine Menge, aus der die Betreffenden erwählt sind. Jakob ist erwählt und berufen, nicht Esau. Die Kinder Gottes, die schließlich selig werden, sind aus der massa perdita erwählt. Damit ist aber noch keine *πρόθεσις θεοῦ* in malam partem, keine Prädestination zur Verdammniß gesetzt und gegeben. Eine solche hat auch im vorliegenden Text nicht den geringsten Anhalt. Was die adäquate Ursache der Verdammniß ist, das sagt

Paulus nicht an unserer Stelle, kommt aber im Verlauf dieser geschichtlichen Auseinandersetzung noch darauf zu reden. Selbstverständlich gilt das, was der Apostel von den Kindern Gottes aus Israel sagt, von allen Gotteskindern, auch denen aus den Heiden, daß sie ihre Kindschaft und Seligkeit nicht sich selbst noch dem eigenen Verhalten, sondern einzig und allein der Erwählung und Berufung Gottes verdanken. Doch in unserm Abschnitt handelt Paulus eben nur von Israel und **weist nach, daß, obwohl viele seiner Brüder nach dem Fleisch von Christo verbannt sind, dennoch das Wort Gottes, das Israel betraf, nicht dahingefallen ist; denn es gibt auch Israeliten rechter Art, welche, dem Vorbild Isaaks und Jakobs entsprechend, zur Kindschaft und zum ewigen Leben erwählt und berufen, durch die Verheißung neu geboren sind, also Gottes liebe Kinder sind und so auch den verheißenen Segen, den ewigen Segen ererben werden.** Dies die Summa der Erörterung 9, 1—13.

9, 14—29. Die göttliche Souveränität und der Heilswille Gottes.

V. 14—18. Was sollen wir nun sagen? Es ist doch nicht Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! Denn zu Moses sagt er: Wem immer ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen immer ich mich erbarme, deß erbarme ich mich. So ist es also nicht Sache des Wollenden oder des Laufenden, sondern des erbarmenden Gottes. Denn es sagt die Schrift zu Pharao: Eben dazu habe ich dich erweckt, daß ich an dir erzeige meine Macht, und daß verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde. So erbarmt er sich also, wessen er will, und verstockt, wen er will.

Mit der Redewendung: *Τί οὖν ἐροῦμεν;* „Was sollen wir nun sagen?" V. 14 führt der Apostel eine Folgerung ein, die sich aus dem vorher Gesagten zu ergeben scheint. *Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;* Wenn es sich so verhält, wie eben gezeigt ist, wie, findet dann nicht bei Gott Ungerechtigkeit statt? Daß Gott Jakob geliebt und Esau gehaßt hat, daß er von den zwei Zwillingssöhnen Isaaks und Rebekkas, ehe dieselben geboren waren und Gutes oder Böses gethan hatten, den Jüngeren dem Aelteren vorgezogen hat, oder, worauf dieser Typus hindeutet, daß Gott die Einen vor Andern, die nicht besser und nicht schlimmer sind, nach seinem freien Vorsatz erwählt

und dann in der Zeit berufen, bekehrt hat, ohne alle Rücksicht auf ihr Verhalten, scheint sich mit der Gerechtigkeit Gottes nicht zu vertragen. Gerechtigkeit, nach dem gemein menschlichen Begriff von Gerechtigkeit, fordert ja gleiche Behandlung für Alle, und daß Gott Jedem nach Verdienst vergilt, suum cuique. Der Apostel weist die schon mit *μή* eingeleitete Frage mit *Μὴ γένοιτο* energisch zurück und begründet nun im Folgenden diese Zurückweisung.

Er weist zunächst, V. 15, auf ein Wort hin, das Gott zu Moses geredet. Moses hatte einst ein Großes von Gott erbeten: „HErr, laß mich doch deine Herrlichkeit sehen!" Ex. 33, 18. Und der HErr hatte erwidert: „Ich will alle meine Güte vor deinem Angesicht vorübergehen lassen und will vor dir predigen von dem Namen des HErrn." Und diese seine Zusage hatte er mit den Worten motivirt: וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם. Ex. 33, 19. Die Septuaginta, die Paulus auch hier adoptirt hat, übersetzt: *καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτηρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω.* Die beiden Verba *ἐλεεῖν* und *οἰκτείρειν* bedeuten einunddasselbe, nur daß letzteres noch eine stärkere Bezeichnung des göttlichen misereri ist, wie denn auch zwischen den beiden hebräischen Ausdrücken חָנַן und רָחַם kein wesentlicher Unterschied besteht. Das doppelte *ἄν* hat dieselbe Bedeutung, die es immer bei dem Relativum hat, die des lateinischen cunque. Wir übersetzen daher: „Wem immer ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, wessen immer ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich." Der Satz ist seiner Form nach eine allgemeine Sentenz und besagt, daß Gottes Gnade und Erbarmen allein in Gott, in seiner Gnade und seinem Erbarmen begründet ist, daß die Gnade Gottes causa sui ist, und daß Gott seine Gnade, sein Erbarmen zuwendet, wem er will. Er ist es Niemandem schuldig. Gott ist gnädig, wem immer er gnädig sein will, und weil er gnädig ist. „Das ist die Souveränität des göttlichen Erbarmungswillens." Meyer. „Mithin wird nicht bloß das Erbarmen an sich, sondern auch die Bestimmung derjenigen, welche die Objecte desselben seien, als freies, in nichts außer in seinem Willen beruhendes und hiernach die Personen treffendes Thun Gottes bezeichnet." Weiß. Aus dem vorangestellten *Τῷ γὰρ Μωϋσῇ* oder *Τῷ Μωϋσῇ γάρ* hat man mit Recht geschlossen, daß Gewicht darauf liegt, daß es Moses ist, an den dieses Wort Gottes erging. „Bei Niemandem hätte es nämlich", so schreibt Hofmann, „so leicht den Anschein haben können, Gott sei durch das, was er war und gethan hatte, dazu bestimmt worden, ihm eine sonderliche Gnade zu erzeigen, als bei dem, von welchem Gott bezeugt hat

בְּכָל־בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא, Num. 12, 7 (daß er treu war in seinem ganzen Hause). Und eben ihm hat Gott die Gewährung seiner Bitte mit der ausdrücklichen Erklärung angekündigt . . . daß nur in seinem eigenen göttlichen Willen seinen Grund habe, was er ihm thue", und daß er gerade ihm solche Gnade erzeige. Aus dem Gottesspruch, der an Moses erging, und welcher schon an sich eine allgemeine Wahrheit enthält, zieht der Apostel die Folgerung, welche ausdrücklich alle Rücksicht auf das menschliche Verhalten ausschließt: *Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ.* V. 16. Auch dieser Satz bedarf keines grammatischen Supplements. Wir übersetzen: „So ist es also nicht Sache des Wollenden oder des Laufenden, sondern des erbarmenden Gottes." Oder mit Luther: „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." Das Subject, das der Apostel im Sinn hat, ist offenbar die göttliche Begnadigung. Dieselbe ist in keiner Weise von des Menschen Streben und angelegentlichem Bemühen, sondern lediglich von Gott, Gottes Erbarmen abhängig.

Hiermit hat Paulus bewiesen, daß es nicht ungerecht ist, wenn Gott nach seinem freien Ermessen erwählt und beruft, welche er will. Er läßt sich nicht darauf ein, darzuthun, wiefern dieses göttliche Verhalten der Norm der Gerechtigkeit entspricht. Das ist eine sehr fragliche Theodicee, wenn man Gott vor dem Forum der menschlichen Justiz zu rechtfertigen versucht. Der Apostel führt einfach ein Schriftwort an, in welchem Gott selbst von sich bezeugt, daß „nicht nur sein Erbarmen selbst, sondern auch die Auswahl seiner einzelnen Objecte sein eigenes freies Thun sei" (Meyer). Was erwiesener Maßen Gott selbst erklärt, festsetzt und thut, das ist eo ipso gut und gerecht. "It will be remarked, that these arguments of the apostle are founded on two assumptions. The first is, that the Scriptures are the word of God, and the second, that what God actually does cannot be unrighteous. Consequently any objection which can be shown to militate against either an express declaration of Scripture, or an obvious fact in providence, is fairly answered." Hodge.

Es folgt nun V. 17 nicht ein Beweis e contrario oder überhaupt ein Beweis für das unmittelbar Vorhergegangene, sondern das *γάρ* bezieht sich, wie das V. 15, auf das *Μὴ γένοιτο* V. 14. Daß bei Gott keine Ungerechtigkeit statthat, wird nach der andern Seite, hinsichtlich derer, welche Gottes Zorn und Ungnade zu erfahren bekommen, bewiesen. Der Apostel argumentirt hier auf dieselbe Weise, wie vorher. Er citirt ein Schriftwort, in welchem Gott bezeugt,

was betreffs Pharao sein Wille sei, und setzt dabei voraus, daß Alles, was die Schrift sagt, unfehlbare Wahrheit ist, und daß Gottes Wille allezeit gerecht ist. Ist so viel constatirt, aus der Schrift erwiesen, daß Gott das und das gesagt und als seinen Willen erklärt hat, so ist damit auch bewiesen, daß hier von Ungerechtigkeit keine Rede sein kann. Paulus schreibt: *Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ.* Das Wort, das Gott nach Ex. 9, 16 zu Pharao geredet hat, wird als Rede der Schrift eingeführt, weil Paulus hier mit der Schrift lehren und beweisen will. Das Schriftwort lautet, indem der Apostel genau den Urtext wiedergibt: *Εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.* „Eben dazu habe ich dich erweckt, daß ich an dir erzeige meine Macht, und daß verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde.“ Das *ἐξήγειρά σε* ist nicht dahin zu deuten, daß Gott den Pharao zum Widerstand aufgereizt, oder am Leben behalten, oder von einer Krankheit wieder aufgerichtet habe, sondern bezieht sich, wie die meisten Ausleger anerkennen, auf die geschichtliche Erscheinung und Stellung des Pharao. *Ἐξεγείρειν, ἐγείρειν* heißt in solchem Zusammenhang, wie hier, wie auch Cremer angibt: auftreten lassen, oder im Passiv: auftreten. So lesen wir Matth. 24, 11. 24; Marc. 13, 22: *Πολλοὶ ψευδοπροφῆται* oder *ψευδόχριστοι ἐγερθήσονται.* „Viele Propheten“ oder „falsche Christusse werden auftreten“. Luc. 7, 16: *προφήτης μέγας ἐγήγερται ἐν ἡμῖν.* „Ein großer Prophet ist unter uns aufgetreten.“ Act. 13, 22: *ἤγειρεν αὐτοῖς τὸν Δαβὶδ εἰς βασιλέα.* „Er hat ihnen David zum König bestellt.“ Richt. 2, 16, 18: *ἤγειρε κύριος αὐτοῖς κριτάς.* „Der HErr hat ihnen Richter erweckt.“ 1 Sam. 2, 35: *ἀναστήσω ἐμαυτῷ ἱερέα πιστόν.* „Ich will mir einen treuen Priester erwecken.“ In diesen Beispielen benennt die Objectsbezeichnung, beim Passiv die Subjectsbezeichnung, wozu Gott diese Männer erweckt, bestellt hat, nämlich zu Priestern, Richtern, Königen, daß sie als Propheten, resp. falsche Propheten aufgetreten sind. Eine ähnliche Näherbestimmung ist an unserer Stelle in dem beigefügten Zwecksatz enthalten. Gott hat den Pharao eben dazu auftreten lassen, damit er an ihm seine Macht erzeige, hat ihn als Exempel seiner Machterweisung in die Geschichte hineingestellt. Eben dies ist die Meinung des hebräischen בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת־כֹּחִי. Diese seine Macht, die Gott an Pharao erzeigen wollte, war Macht des Verderbens. Er hatte schon vorher öfter davon geredet, daß er Pharao „seine starke Hand“, „seinen Arm“ kundthun, „große Gerichte“ über ihn verhängen wollte. Dem Got-

teswort, das Paulus citirt, gehen unmittelbar die Worte voraus: „daß du von der Erde sollst vertilgt werden". Ex. 9, 15. Als Pharao mit Roß und Reitern im rothen Meer umkam, hat er die Schreckensmacht Gottes im vollen Maaß erfahren. Der Grund solcher göttlichen Machterweisung ist in dem Satz angegeben, welcher unmittelbar dem Citat folgt: „Du trittst mein Volk noch unter dich und willst es nicht lassen." Ex. 9, 17. Pharao trat Israel, Gottes Volk, mit Füßen, und hatte hartnäckig sich geweigert, der Stimme des HErrn zu gehorchen und Israel ziehen zu lassen. Diese Bosheit, dieser Ungehorsam war nicht von Gott. Das Böse kommt nicht von Gott. Wohl aber macht Gott das Böse, das er haßt, seinen Zwecken dienstbar und braucht es zu seines Namens Ehre. Und so wollte er eben an dem widerspenstischen Pharao seine Verderbensmacht erweisen und seinen Namen an ihm durch Gericht und Gerechtigkeit verherrlichen. Er hat Pharao für alle Zeiten und Geschlechter als Exempel seiner Strafgerechtigkeit hingestellt. Der zweite Theil des citirten Absichtssatzes lautet: „und daß verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde". Gott wollte seinen großen Namen auch damit verherrlichen, daß Israel durch den ausgereckten Arm und die großen Gerichte, die Pharao trafen, erlöst werden sollte. Ex. 5, 6. Durch den Untergang Pharaos im rothen Meer wurde die Erlösung Israels aus Egypten vollendet und besiegelt. Und diese Großthaten Gottes, die sich an den Auszug der Kinder Israel aus Egypten knüpften, sind zunächst den benachbarten Heidenvölkern, dann aber im Lauf der Zeiten durch die Schrift auf der ganzen Erde bekannt geworden, und sind auf diese Weise viele Menschenkinder zur Anbetung des wahren, lebendigen Gottes gereizt worden. Das darf man nicht übersehen, daß Gott, wenn er seine Macht erweist und sich durch Gericht und Gerechtigkeit verherrlicht und verherrlichen will, zugleich das Wohl seines Volks und das Beste vieler Seelen im Auge hat. Er hat nicht Lust an Tod und Verderben, sondern am Leben.

Daß der Apostel Pharao als Exempel derer aufstellt, an denen Gott seine Macht, seine Schreckensmacht erzeigt, ohne damit seine Gerechtigkeit zu verleugnen, liegt auf der Hand. Doch ist wohl zu beachten, daß er dem Gotteswort, das dem Pharao galt, keine applicatio anfügt, die dem allgemeinen Satz V. 16 entspräche, welcher dem an Mose ergangenen Gotteswort angeschlossen war. Dort war gesagt, daß es nicht an Jemandes Wollen oder Bemühen liegt, sondern allein an Gottes Erbarmen. Hier dagegen lesen wir nichts davon, daß es nicht auf des Menschen Verhalten, will sagen des

Menschen Schuld ankomme, sondern lediglich auf Gottes Zorn und Ungnade. Das wäre ein unbiblischer Gedanke und würde auch mit dem ganzen Zusammenhang, dem das Schriftcitat über Pharao eingefügt ist, in Widerspruch stehen. Wir haben ja erkannt, daß die Machterweisung Gottes an Pharao in dessen Ungehorsam ihren Grund hatte. Allerdings aber entnimmt Paulus der ganzen Erörterung über Moses und Pharao V. 15—17 noch eine allgemeine Sentenz, die sich auf beiderlei Personen bezieht, sowohl auf die, welche durch Moses, als auch auf die, welche durch Pharao typisch vorgebildet sind. Dieselbe lautet: *Ἄρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει.* „So erbarmt er sich also, wessen er will, und verstockt, wen er will." V. 18. Hier ist dem Erbarmen Gottes nicht im Allgemeinen Gottes Machterweisung, Gottes Gericht gegenübergestellt, sondern speciell das Gericht der Verstockung. Und durch das *σκληρύνει* gewinnt auch das *ἐλεεῖ* hier einen prägnanten Sinn. Der adäquate Gegensatz von Verstockung ist Bekehrung. Wie die Verstockung die Verdammniß, so hat die Bekehrung die Seligkeit im Gefolge. Auf dieses specielle Erbarmen Gottes, daß Gott die Sünder bekehrt, war auch schon mit dem *ἐκ τοῦ καλοῦντος* V. 12 hingewiesen. Denn Berufung, welche die Menschen zu Kindern Gottes (V. 8) macht, ist nichts Anderes, als Bekehrung. Damit wir nun dieses gewichtige, durch calvinistische, wie durch synergistische Mißdeutung arg entstellte dictum Pauli recht verstehen, müssen wir zuvörderst den Inhalt des *σκληρύνειν*, Begriff und Wesen der Verstockung genau bestimmen.

Offenbar ist es das Exempel Pharaos, was den Apostel veranlaßt, von Verstockung zu reden. Nirgends in der Schrift wird die Verstockung ausführlicher beschrieben, als in der Geschichte Pharaos. Gott hat den Pharao gerade auch als Exempel der Verstockung hingestellt. Die letzte große Macht- und Gerichtsthat Gottes an Pharao, die denselben von der Erde vertilgte, war durch das Gericht der Verstockung vorbereitet. Doch es ist überhaupt der Zusammenhang der Rede, welcher den Apostel auf dieses Thema führt. Durch die ganze geschichtliche Erörterung, die 9, 1 beginnt, zieht sich der Gegensatz zwischen dem Israel rechter Art und dem Israel, das von Christo verbannt ist, und im weiteren Verlauf derselben wird eben dieses Moment hervorgekehrt, daß das ungläubige Judenvolk dem Gericht der Verstockung verfallen ist. Obwohl der Doppelsatz V. 18 allgemeine Geltung hat, so hat Paulus bei den Worten *ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει* insonderheit und zunächst die Juden im Sinn,

denen es nach der Weise Pharaos ergangen ist. An dem Beispiel Pharaos soll man also lernen, was es um die Verstockung ist. Und da steht denn zuvörderst fest, daß die Verstockung die Vorstufe des endlichen Zorns oder der Verdammniß ist. Wo der Verstockung Pharaos zum letzten Mal gedacht wird, Ex. 14, 8, da lesen wir: „Der HErr verstockte das Herz Pharaos, des Königs in Egypten, daß er den Kindern Israel nachjagte“ und damit in sein Verderben hineinrannte. Die Verstockung ist ein Act Gottes an dem Menschen. Gott verstockt oder verhärtet das Herz des Menschen. „Der HErr verstockte das Herz Pharaos“, וַיְחַזֵּק יְהוָה אֶת־לֵב פַּרְעֹה, Ex. 9, 12; 14, 8 oder הִכְבַּדְתִּי אֶת־לִבּוֹ, Ex. 10, 1. Dieser Act Gottes an dem Menschen hat aber die Selbstverstockung des Menschen zu seiner Voraussetzung. Es wird zuerst fünfmal von Pharao berichtet, daß er sein Herz verstockte, daß er auf Moses und Aaron nicht hörte und die Kinder Israel nicht ziehen ließ: Ex. 7, 13. 14; 7, 22; 8, 15; 8, 28; 9, 7. Dann wird 9, 12 zum ersten Mal bemerkt, Gott habe ihn verstockt. Darauf wird noch einmal, zum letzten Mal gesagt, er habe sich selbst verstockt. 9, 34. 35. Nun war das Gericht der Verstockung, welches Gott über ihn verhängte, vollendete Thatsache. Es wird jetzt noch fünfmal hervorgehoben, daß der HErr sein Herz verstockte: Ex. 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 8. Die Verstockung a parte Dei erscheint demnach als die göttliche Reaction gegen das menschliche Verhalten, als die adäquate Strafe der Selbstverstockung. Es ist schriftwidrig und im Grunde eine Blasphemie, wenn man die Verstockung aus einem decretum absolutum reprobationis herleitet, welches die Verworfenen von vornherein von der Liebe Gottes, der Erlösung Christi und der Gnade des Heiligen Geistes ausschließt. Prüfen wir am Exempel Pharaos noch näher, wie sich die Selbstverstockung und die Verstockung vollzieht. Auch an denen, welche schließlich sich selbst verstocken und zur Strafe dafür von Gott verstockt werden, hat Gott zuvor nichts unversucht und ungethan gelassen, um sie zur Umkehr willig zu machen. Als Gott durch Moses und Aaron Pharao aufforderte, Israel ziehen zu lassen, und sein Wort mit Zeichen und Wundern bekräftigte, war es seine ernstliche Meinung, daß Pharao seinem Befehl nachkommen sollte. Als dann die Zeichen Gottes für den König und das ganze Land Egypten zu schweren Plagen wurden, wollte Gott dem König einen heilsamen Schrecken einflößen, daß er ihn, den wahren, lebendigen Gott, fürchten lernte und ihm die Ehre geben möchte. Und indem Gott, so oft Pharao nur ein wenig nachgab, von der Strafe nachließ und seine

Plagen alsbald wieder wegnahm, wollte er durch solche Lindigkeit das Herz Pharaos erweichen und ihn bewegen, die Kinder Israel aus seinem Dienst zu entlassen und damit seiner selber zu schonen. Wo Luther in seiner Schrift de servo arbitrio auf Pharao und die Verstockung Pharaos zu reden kommt, bemerkt er: „Was, ich bitte dich, hat Gott unterlassen, um den Pharao zur Buße zu schlagen, zu züchtigen, zu rufen? . . . Wie kann es aber auch eine größere Lindigkeit und Güte geben, als da Gott so leicht die Plagen wegnimmt und ihm so oft die Sünde vergibt, so oft wieder Gutes erzeigt, so oft das Uebel wegnimmt?“ St. Louiser Ausg. XVIII, 1826. 1827. Ja, Gott hat nicht Lust am Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Gott läßt den Gottlosen sein Wort predigen, mahnt, straft, lockt und bittet sie, damit sie sich bekehren und Gehorsam lernen. Er will durch seinen Ernst und durch seine Güte sie zur Buße leiten. Aber was that nun Pharao? Er verhärtete, ein Mal über das andere, sein Herz gegen Gottes Wort und Werke und erstickte geflissentlich alle Eindrücke, die Gottes Plagen und die Erweisungen der Lindigkeit Gottes auf ihn machten. Darin besteht die Selbstverstockung des Sünders, daß derselbe Gottes Ernst und Güte verachtet, alle Eindrücke des göttlichen Worts von sich abschüttelt und dem Heiligen Geist Gottes, der sich an seinem Herzen und Gewissen bezeugt und ihn ernstlich bekehren will, anhaltend widerstrebt. Das aber läßt der große Gott, dem es mit seinem Gebot und Befehl, wie mit seiner rettenden Gnade ein voller Ernst ist, sich nicht auf die Dauer bieten, daß der Mensch sich seinem Wort und Willen, und auch seinem guten, gnädigen Willen widersetzt. Bei den Verkehrten ist er verkehrt, und er verstockt die, welche sich selbst verstockt haben. Das will nicht sagen, daß er den verkehrten, verstockten Sinn in ihnen wirkt und nährt. Gott wirkt nimmer das Böse. Freilich auch bei den bösen Handlungen der Menschen fehlt nie der concursus divinus generalis. Doch da gilt eben: Deus concurrit ad materiale, non ad formale. Gott verstockt die unverbesserlichen Sünder zunächst permissive. Er gibt ihnen Raum und Freiheit, daß sich ihre Bosheit bis zur letzten bittern Frucht ungehindert auswirken kann. Damit hängt ein Zweites und Drittes zusammen. Gott verstockt desertive oder *ἐγκαταλειπτικῶς* und *παραδοτικῶς*. Gott hört auf, an dem Menschen zu arbeiten, entzieht ihm seinen Geist, Spiritum suum subtrahit (Luther) und damit die Möglichkeit der Umkehr und Besserung, und gibt den Menschen in seinen verkehrten, verstockten Sinn und Willen und in die Gewalt Satans dahin, daß derselbe

ungestört sein Werk in ihm ausrichten kann. Deus relinquit impios Satanae. Luther. So ließ Gott den Pharao in seiner Bosheit gewähren, bis zum Aeußersten, daß derselbe nicht nur Israel festhielt, sondern ihm auch nachsetzte, als es gegen seinen Willen ausgezogen war. Gott verstockt occasionaliter. Das tritt besonders deutlich an Pharaos Exempel hervor. Auch nachdem alle seine Bemühungen, ihn umzustimmen, sich als vergeblich erwiesen hatten, fuhr Gott gleichwohl fort, durch Moses und Aaron mit ihm zu reden, ließ ihn noch größere Wunder sehen, verschärfte seine Plagen und gab ihm so Anlaß und Gelegenheit zu fernerem Trotz und Widerstand. Gott hält den verhärteten Sündern fort und fort noch sein Wort und Werk vor Augen, und das wird ihnen nun ein Geruch des Todes zum Tode. In dem allen vollzieht sich aber ein gerechtes und schreckliches Gericht Gottes. Gott verstockt die, welche sich selbst schon das Urtheil gesprochen haben, judicialiter.

Luther beschreibt die Verstockung Pharaos folgendermaßen: „So verhärtet Gott den Pharao, indem er dem gottlosen und bösen Willen desselben ein Wort und Werk vorhält, welches derselbe haßt, nämlich aus angeborenem Fehl und natürlicher Verderbniß. Und da Gott durch den Geist ihn innerlich nicht ändert, vielmehr fortfährt, ihm seine Worte und Werke anzubieten und aufzudringen, Pharao aber seine Kräfte, Reichthümer und Macht ansieht und nach demselben natürlichen Fehl darauf vertraut, so geschieht es, daß er einerseits durch die Einbildung auf seine Dinge aufgeblasen und hochmüthig, andererseits aber durch die Niedrigkeit Mosis, und weil das Wort Gottes unter verächtlicher Gestalt kommt, ein stolzer Verächter und auf diese Weise verhärtet wird; dann daß er mehr und mehr gereizt und verstockt wird, je mehr Moses anhält und droht." St. Louiser Ausg. XVIII, 1838. Die Concordienformel illustrirt das Exempel Pharaos mit folgenden Worten: „Demnach auch Pharao (von dem geschrieben steht: Eben darum habe ich dich erweckt, daß meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündigt würde in allen Landen) nicht darum zu Grunde gegangen, daß Gott ihm die Seligkeit nicht gegönnt haben sollte, oder sein wohlgefälliger Wille gewesen wäre, daß er sollte verdammt und verloren werden. Denn Gott will nicht, daß jemand verloren werde; hat auch kein Gefallen am Tode des Sünders, sondern will, daß er sich bekehre und lebe. Daß aber Gott Pharaonis Herz verhärtet, daß nämlich Pharao immer fort und fort sündigt, und je mehr er vermahnet, je verstockter er wird, das ist eine Strafe seiner vorgehenden Sünde und greulichen Tyrannei gewesen,

die er an den Kindern Israel viel und mancherlei, ganz unmenschlich und wider das Anklagen seines Herzens geübt hat. Und weil ihm Gott sein Wort predigen und seinen Willen verkündigen ließ, und aber Pharao sich muthwillig stracks wider alle Vermahnung und Warnung auflehnte: hat Gott die Hand von ihm abgezogen und ist also das Herz verhärtet und verstockt, und hat Gott sein Gericht an ihm erzeigt; denn er anders nicht, denn des höllischen Feuers schuldig war. Wie denn der heilige Apostel das Exempel Pharaonis auch anders nicht einführt, denn hiermit die Gerechtigkeit Gottes zu erweisen, die er über die Unbußfertigen und Verächter seines Worts erzeigt; keineswegs aber dahin gemeint noch verstanden, daß Gott ihm oder einigem Menschen die Seligkeit nicht gönnte, sondern also in seinem heimlichen Rath zur ewigen Verdammniß verordnet, daß er nicht sollte können oder mögen selig werden." Müller. Symb. B. S. 722. 723. Körner bemerkt zu Röm. 9, 17. 18: Is dicitur indurari, qui destitutus Spiritu Domini relinquitur sibi et Satanae; talis enim suo fertur impetu et ruit in exitium. Deus ergo indurat, quando rebelles et contumaces deserit, avertit se ab illis ad poenam, ut pereant sua culpa et justo Dei judicio.

So hat es also mit dem göttlichen Erbarmen und mit der Verstockung, die Gott verhängt, hinsichtlich des Motivs nicht dieselbe Bewandtniß. Wenn Gott sich Jemandes erbarmt, einen Sünder beruft und bekehrt und auf diese Weise rettet und selig macht, so liegt das in keiner Weise an des Menschen Wollen und Bemühen, an des Menschen Verhalten, sondern hat seinen Grund allein in Gott, in Gottes Gnade und Erbarmen, schon in seiner ewigen Gnade. Das bezeugt die Schrift. Das ist also Gottes Weise, daß er gnädig ist, weil er gnädig ist. Und Gott ist gerecht in seinem Thun, auch wenn es dem schwachen menschlichen Begriff von Gerechtigkeit nicht entspricht. Wenn hingegen Gott Jemanden verstockt und schließlich verdammt, so liegt die Ursache davon allein im Menschen, in des Menschen Verhalten, in seiner Selbstverstockung. Die Verstockung, die das ewige Verderben im Gefolge hat, ist ein wohlverdientes, gerechtes Gericht Gottes, dessen Gerechtigkeit wohl auch dem Gottlosen einleuchtet, der davon getroffen wird. Dieses Doppelte halten wir nach der Schrift fest. Doch sind damit für die grübelnde Vernunft noch nicht alle Schwierigkeiten und Anstöße beseitigt. Wenn wir die beiden Sätze, den von dem göttlichen Erbarmen und den von der Verstockung, gegen einander halten, wie Paulus an unserm Ort thut, wenn wir die Objecte des Erbarmens und die Objecte der

Verstockung mit einander vergleichen, so können wir nicht begreifen, warum von Zweien, die beide von Natur gleich sündig und verderbt sind, Gott des Einen sich erbarmt und den Andern verstockt, den Einen in die selbstverschuldete Verstockung dahingibt, während er einen Andern, der sich nicht besser verhält, bekehrt, warum Gott bei den Einen das Widerstreben bis zum Aeußersten gewähren läßt, während er es bei Andern wegnimmt, ehe es zur Selbstverstockung und Verstockung kommt. Und da in der Berufung und Bekehrung sich die ewige Erwählung Gottes reflectirt, so schließt die Frage Cur alii prae aliis? Warum werden die Einen vor Andern bekehrt? auch die andere Frage in sich, warum die Einen vor Andern erwählt sind. Und der Apostel löst nun hier nicht etwa diese Schwierigkeit, rechtfertigt Gott nicht vor der menschlichen Vernunft, sondern verweist einfach auf den Willen Gottes. Auf dem doppelten ὃν θέλει liegt V. 18 der Nachdruck. Das ist hier die ultima ratio: Gott erbarmet sich, welches er will, und verstockt, welchen er will. Er hat an Moses sein Erbarmen, an Pharao hingegen seine Macht erzeigt, weil er es so wollte. Gott macht es mit den Einen und mit den Andern, wie er will. Dabei sollen wir es bewenden lassen und a priori wissen und glauben, daß der Wille Gottes allewege heilig, gut und gerecht ist. Daß Gott bekehrt, wen er will, und verstockt, wen er will, gehört zu den unerforschlichen Wegen, Gnadenwegen und unbegreiflichen Gerichten Gottes, von denen Paulus am Schluß dieses Abschnitts, 11, 33, sagt, die wir nicht begreifen können und nicht erforschen sollen. Gewiß, Gott hat hierfür seine weisen und gerechten Motive. Doch die hat er uns eben verborgen, die werden wir erst dereinst, im Licht der Herrlichkeit erkennen. Es sei an diesem Ort nochmals betont, daß Paulus von keinem geheimen, absoluten Verwerfungsdecret Gottes weiß. Was er an unserer Stelle von dem Willen Gottes sagt, und zwar sofern er auf die Verstockung geht, schließt kein solches Decret in sich und schließt den allgemeinen Gnadenwillen Gottes nicht aus. Auch von denen, die schließlich verstockt werden, gilt, wie schon mehrfach bemerkt ist, daß Gott nicht den Tod des Sünders will. Gott hat auch ihnen Gnade angeboten, sie ernstlich bekehren und retten wollen. Aber sie haben nicht gewollt. Und nun läßt Gott eben geschehen, was sie wollen, und gibt sie schließlich ganz in ihren verkehrten Willen dahin. Indeß involvirt dieses Geschehenlassen keine Schwäche in Gott und geschieht nicht ohne den Willen Gottes, ohne den nichts auf Erden geschieht und der immer weise und gerecht ist, ob wir es auch nicht verstehen. Es beruht auf

einem θέλειν Gottes, wenn Gott das Böse, das er nicht will noch liebt, vielmehr haßt, das er in keiner Weise wirkt oder verursacht, gleichwohl zuläßt, duldet, gewähren läßt.

Auf Grund von Röm. 9, 17—20 und ähnlichen Stellen redet Luther in seinem Buch de servo arbitrio von dem verborgenen Willen oder Majestätswillen Gottes. Was er davon sagt und damit meint, faßt sich kurz in folgenden Passus zusammen: „Es ist genug, daß wir nur das wissen, daß in Gott ein gewisser unerforschlicher Wille ist, aber was, warum und wie weit er wolle, das gebührt uns durchaus nicht zu fragen, wissen zu wollen, uns darum zu bekümmern oder uns damit zu befassen, sondern nur mit Furcht und Zittern anzubeten. Daher sagst du recht: Wenn Gott den Tod nicht will, so ist es allerdings unserm Willen beizulegen, wenn wir verloren gehen. Recht, sage ich, wenn du von dem gepredigten Gott reden solltest, denn der will, daß alle Menschen selig werden, weil er mit dem Wort des Heils zu allen kommt, und es ist die Schuld des Willens, welcher ihn nicht zuläßt, wie es heißt Matth. 23, 37: Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, und du hast nicht gewollt. Aber warum die göttliche Majestät dieses Gebrechen unsers Willens nicht wegnimmt oder nicht in allen Menschen ändert, da es nicht in der Macht des Menschen steht, oder warum Gott ihm dieses zurechnet, da der Mensch ohne dasselbe nicht sein kann, das darf man nicht forschen, und wenngleich du viel forschen wolltest, so könntest du es doch nie finden, wie Paulus Röm. 9, 20 sagt: Wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?" St. Louiser Ausg. XVIII, 1795. 1796. Das lutherische Bekenntniß, die Concordienformel, rechnet zu den Geheimnissen, die Gott seiner Weisheit vorbehalten hat und die wir nicht erforschen sollen, auch dieses: „Item, Einer wird verstockt, verblendet, in verkehrten Sinn gegeben, ein Anderer, so wohl in gleicher Schuld, wird wiederum bekehrt" 2c. Müller. Symb. B. S. 716.

Dieselbe Exegese von Röm. 9, 18 findet sich in den Commentaren von Körner und Brenz über den Römerbrief. Körner schreibt: Non autem Paulus expresse explicat causam, quare Deus nonnullos recipiat, multos vero rejiciat; hoc enim ad mysteria et arcana Dei consilia pertinet, quod nos in hac caligine vitae et judicii assequi non possumus. Und Brenz: Explicatius igitur, in commemorando discrimine inter Nebuchodonosorem et Pharaonem, diceretur, illud diversos fines inter ipsos facere, quod alter crediderit, alter non crediderit. Quale etiam discrimen est inter Petrum et Judam

Ischariotem, ac inter duos latrones cum Christo crucifixos, quod Petrus et alter latro conversi crediderint, Judas autem et alter latro aversi desperaverint. Idem discrimen facit Paulus inter Gentes et Judaeos. Quid igitur dicemus, inquiens? Quod Gentes, quae non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam, justitiam autem eam, quae est ex fide, Israel vero, qui sectabatur legem justitiae, ad legem justitiae non pervenit. Propter quid? Quia non ex fide, sed tanquam ex operibus legis. Idem discrimen facit Christus in universo humano genere. Qui crediderit in filium Dei, non condemnatur. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Qui vero non crediderit, condemnabitur. Si autem progressus fueris et dixeris: Fides donum Dei est, non hominis industria. Caro et sanguis, inquit Christus ad Petrum, non revelavit tibi, sed pater meus, qui est in coelis. Quid est igitur, quod Deus conferat clementer et misericorditer donum fidei Jacobo et non Esau, Davidi et non Sauli, Petro et non Judae, alteri latroni et non alteri, Paulo et non Caiphae, Gentibus et non Judaeis, cum eadem sit peccati massa et omnes declinaverint, nec est, qui faciat bonum, ne unus quidem? Haec quaestio pertinet in catalogum earum, quae saepenumero solent tam ab impiis, quam a piis moveri, videlicet: Cur Deus permisit, ut Adam ceciderit in peccatum, et non praeservavit eum a peccato? Cur non extincto primo Adamo et in peccatum lapso creavit alium, ex quo omnes homines justi essent nati? Cur, cum ipse fuerit ab aeterno, non condidit mundum citius, quam condidit? Cur posuit mundum hic et non alibi? Et infinita alia. Quid ergo dicendum? Siquidem tu, qui haec quaeris, impius fueris, respondet tibi Paulus: O homo, inquiens, quis es tu, qui ex adverso respondes Deo? Et Christus ipse, sicut paulo ante commemoratum est: An non licet mihi in rebus meis facere, quod volo? An oculus tuus malus est, quia ego bonus sum? Si autem fueris pius, jubet te Paulus secum exclamare: O profunditatem divitiarum et sapientiae et cognitionis Dei, quam inscrutabilia sunt judicia ejus et impervestigabiles viae ejus.

Das Geheimniß der discretio personarum ist ein stehendes Wahrzeichen der lutherischen Orthodoxie des 16. Jahrhunderts im Gegensatz zu den Synergisten und deren causa discriminis in homine. Wir theilen hier noch einige Zeugnisse der bekanntesten Theologen jener Zeit mit, welche dazu beitragen, den Sinn des Schriftworts Röm. 9, 17. 18 und der Parallelsprüche Röm. 9, 20 und Röm. 11, 33 ins Licht zu stellen. Vgl. „Lehre und Wehre“ 1880, S. 266 ff. 1881, S. 364 ff.

In der von Jacob Andreä unterschriebenen Straßburger Concordienformel vom Jahre 1563 heißt es: „Daß aber diese Gnade oder diese Gabe des Glaubens von Gott nicht Allen gegeben wird, da er Alle zu sich ruft und zwar nach seiner unendlichen Güte ernstlich ruft: Kommt zur Hochzeit, es ist alles bereit, ist ein verschlossenes, Gott allein bekanntes, durch keine menschliche Vernunft erforschliches, mit Scheu zu betrachtendes und anzubetendes Geheimniß; wie geschrieben steht: O welch eine Tiefe des Reichthums, beide der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Röm. 11. Und Christus sagt Gott dem Vater Dank, daß er solches den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart habe. Matth. 11. Indessen sollen sich angefochtene Gewissen an dieser verborgenen Weise des göttlichen Willens nicht stoßen, sondern auf den in Christo offenbarten Willen Gottes sehen, welcher alle Sünder zu sich ruft. Es ist aber auch darum nicht von Gott zu sagen, daß er die Sünde wolle, wenn er den Willen und den Weg eines Sünders nicht hindert, sondern zuläßt, daß sie in Sünden verharren; denn Gott haßt in Wahrheit die Sünde, deren Urheber der Teufel ist, welcher nicht in der Wahrheit geblieben ist. Denn Gott zürnt erschrecklich wider die Sünde, verbietet dieselbe und droht mit seinem Zorn allen Uebertretern seines Gesetzes. Ps. 5. Gottes Güte aber ist der Art, daß er das Böse, welches er zuläßt, wohl zu seines Namens Ehre gebrauchen kann; wie geschrieben steht: Eben darum habe ich dich erweckt, daß ich an dir meine Macht erzeige, auf daß mein Name verkündigt werde in allen Landen. Röm. 9. Ex. 9. Dasselbe geschieht, wenn Gott Sünde mit Sünde straft.“ Historia motuum von V. E. Löscher II, 288.

In der von Chemnitz, Selneccer und Kirchner verfaßten „Apologie der Concordienformel“ (Dresden 1584, S. 206 ff.) lesen wir: „Das christliche Concordienbuch verleugnet auch nicht, daß in Gott eine Verwerfung sei und daß Gott nicht sollte etliche verwerfen; gehet also auch nicht wider Lutheri Spruch, da er in Servo arbitrio wider Erasmum schreibt, daß dies die höchste Staffel des Glaubens sei, glauben, daß der Gott gleichwohl der Gütigste sei, der so wenig selig macht. Sondern dahin siehet es, daß es Gott die wirkliche Ursache solcher Verwerfung oder Verdammniß nicht zuschreibe, dahin des Gegentheils Lehre gehet; und daß, wenn es zu dieser Disputation kommt, alle Menschen den Finger auf den Mund legen sollen, und erstlich sagen mit dem Apostel Paulo Röm. 11: Propter incre-

dulitatem fracti sunt; und Röm. 6: Der Sünden Sold ist der Tod. Zum Andern, wann aber gefragt wird, warum dann Gott der HErr nicht alle Menschen (das er doch wohl könnte) durch seinen Heiligen Geist bekehre und gläubig mache 2c., mit dem Apostel ferner sprechen sollen: Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et impervestigabiles viae ejus! mit nichten aber Gott dem HErrn selbst die willige und wirkliche Ursache der Verwerfung und Verdammniß der Unbußfertigen zuschreiben. Dringen sie aber auf uns und sprechen: weil ihr die Wahl der Auserwählten gesteht, so müßt ihr auch das Andere gestehen, nämlich daß in Gott selbst eine Ursache sei der Verwerfung von Ewigkeit, auch außer der Sünde 2c.: so sagen wir, daß wir keineswegs bedacht sind, Gott zum Urheber der Verwerfung zu machen (die eigentlich nicht in Gott, sondern in der Sünde steht) und ihm selbst wirklich die Ursache der Verdammniß zuzuschreiben; sondern wollen bei dem Sprüchlein des Propheten Hoseä Cap. 13 bleiben, da Gott spricht: Israel, du bringst dich in Unglück, dein Heil steht allein bei mir. Wollen auch, wie droben aus Luther gehört, von dem lieben Gott, sofern er verborgen ist und sich nicht geoffenbart hat, nicht forschen. Denn es ist uns doch zu hoch und können's nicht begreifen; je mehr wir uns diesfalls einlassen, je weiter wir von dem lieben Gott kommen und je mehr an seinem gnädigsten Willen gegen uns zweifeln. Solchergestalt ist auch das Concordienbuch nicht in Abrede, daß Gott nicht in allen Menschen gleicher Weise wirke; denn viel sind zu allen Zeiten, die er durch's öffentliche Predigtamt nicht berufen hat; daß wir aber darum mit dem Gegentheil schließen sollten, daß er eine wirkliche Ursache sei der Verwerfung solcher Leute, und daß er's für sich aus bloßem Rath beschlossen, daß er sie verwerfen und ewiglich verstoßen wolle, auch außerhalb der Sünde, sollen sie uns nimmermehr dazu bereden. Denn genug ist es, daß wir, wenn wir an die Tiefe der Geheimnisse Gottes kommen, mit dem Apostel Röm. 11 sprechen: Seine Gerichte sind unerforschlich, und 1 Cor. 15: Wir danken Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern HErrn JEsum Christum. Was darüber ist, wird uns unser Seligmacher Christus im ewigen Leben selbst offenbaren."

Chemnitz schreibt: „Wie kommt es denn aber, daß Judas nicht wird aufgenommen, daß er nicht Vergebung der Sünde empfähet, da es ihm doch gereut, was er gethan hatte? Und was mangelt an seiner Reue und Buße, daß er keine Gnade erlangen kann? Er hatte keinen Glauben an Christum, glaubt nicht, daß Gott gnädig sei und Sünde vergebe, das thut ihm den Schaden, denn wo der Glaube

nicht ist, da ist auch keine Gnade Gottes und Vergebung der Sünde. Nun sagt aber unser Katechismus im dritten Artikel unsers christlichen Glaubens, der Mensch kann nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an JEsum Christum glauben oder zu ihm kommen, sondern der Heilige Geist müsse ihn zu solchem Glauben bringen, denn der Glaube ist eine Gabe Gottes; wie kommt es denn, daß Gott dem Juda solchen Glauben nicht ins Herz gibt, daß er auch hätte glauben können, daß ihm könnte durch Christum geholfen werden? Da müssen wir mit unsern Fragen wiederkehren und sagen Röm. 11: O welch eine Tiefe des Reichthums, beide der Weisheit und Erkenntniß Gottes, wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte, und unerforschlich seine Wege! Wir können und sollen dies nicht ausforschen und uns in solche Gedanken zu weit vertiefen, sondern dies also gebrauchen, daß wir uns nicht vorsätzlich in die Sünde begeben und Gott versuchen, auf daß Gott nicht die Hand von uns abziehe und uns sinken lasse; denn wo das geschieht, so fallen wir immer aus einer Sünde in die andere, und gleiten allmählich so tief in die Sünde hinein, daß hernach kein Wiederkehren ist, und wir nicht wiederum zum Stande greifen können. Wie es mit dem Juda ist ergangen." Passionspredigten. Th. IV, S. 17 ff.

Timotheus Kirchner: „Wie kommt's, daß Wenige erwählt sind, wie Christus Matth. 20 sagt? Antwort: Wir reden hier vom offenbarten Wort, das spricht Röm. 11: Sie sind zerbrochen um ihres Unglaubens willen, da deutlich angezeigt ist, daß der Unglaube die Schuld sei. — Ist denn Gott die Ursache, daß Etliche verdammt werden? Antwort: Keineswegs; denn er schwört und spricht selbst, er wolle nicht den Tod des Sünders, sondern daß er bekehrt werde und lebe, Ezech. 18. Darum sollen wir nicht sagen, daß die Verwerfung der Gottlosen Gottes Wille und Ordnung sei; denn der Sünden Sold ist der Tod, Röm. 6. — Er könnte sie ja aber wohl alle mit einander bekehren? Antwort: Da ist kein Zweifel an; wenn er seine Allmächtigkeit brauchen wollte; daß er's aber nicht thut, haben wir ihn nicht drum zu besprechen. Paulus Röm. 9 schreibt, er erzeige seinen Zorn und thue kund seine Macht und trage mit großer Geduld die Gefäße des Zorns 2c. In denen, die er also in ihrem Unglauben bleiben läßt, erzeigt er seine Gerechtigkeit und Zorn wider die Sünde. Er ist ja unser keinem nichts schuldig, sondern was er gibt und thut, das thut er aus lauter Gnaden, um JEsu Christi willen; dem wir haben Alles zu danken und zuzuschreiben. — Weil denn der Glaube an Christum eine sonderliche

Gabe Gottes ist, warum gibt er ihn nicht Allen? Antwort: Dieser Frage Erörterung sollen wir ins ewige Leben sparen; unterdeß uns daran genügen lassen, daß Gott nicht will, daß wir seine heimlichen Gerichte erforschen sollen, Röm. 11: O welch eine Tiefe des Reichthums, beide der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte! — Es hat aber das Ansehen, als sei Gott ungerecht, daß er nicht allen Menschen, Türken, Heiden und Unbußfertigen, seine Erkenntniß und Glauben gibt? Antwort: Wie kann er ungerecht sein, weil er keinem Menschen nichts schuldig ist? Darum auch der Apostel Röm. 9 spricht: Lieber Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst? Es scheint ja auch Gott in dem ungerecht zu sein, daß er's hier auf Erden den Frommen übel und den Bösen mehrentheils läßt wohl gehen; und kann sich die Vernunft hierein gar nicht schicken (das Evangelium zeigt Ursache an, warum Gott den Seinen hie mancherlei Kreuz auflegt und die Herrlichkeit dorthin spart): also dünkt es uns auch hie, Gott sei ungerecht in dem, daß er nicht allen Menschen sein Wort und den Glauben an Christum gibt, und vermag sich unsere Vernunft hierein in diesem Leben nicht zu finden. Wenn wir aber dorthin und in jenes Leben kommen werden, alsdann werden wir sehen und verstehen, daß Gott nicht ungerecht ist, ob er wohl nicht allen Menschen das Wort und den Glauben gibt. Das Licht der Herrlichkeit wird diese Frage alsdann fein und leichtlich auflösen; welche Auflösung wir im Lichte der Gnade nicht allerdings sehen können. Gottes Strafen und Gerichte über die Sünde müssen ebensowohl erkannt werden als seine Gnade. Aller Menschen Natur ist durch die Sünde verderbt; derwegen ist Gott uns nichts, als die Verdammniß schuldig! Da er auch gleich zuweilen sein Wort und Gnade gibt, stoßen wir dieselbe aus und machen uns des ewigen Lebens unwürdig, wie Act. 13 von den Juden steht. Darum kann Gott dem HErrn diesfalls keine Ungerechtigkeit zugemessen werden." Deutsches Enchiridion, S. 142 ff.

Selneccer: „Obgleich Gott aus allen Nichtwollenden Wollende machen könnte, so thut er dies doch nicht; und warum er dies nicht thue, dazu hat er seine gerechtesten und weisesten Gründe, welche zu erforschen unsere Sache nicht ist. Vielmehr sind wir schuldig, von ganzem Herzen Dank zu sagen, daß er uns durch die Predigt des Evangeliums zur Gemeinschaft des ewigen Lebens berufen und unsere Herzen durch den Glauben erleuchtet hat." In omnes epp. Pauli apost. Comment. Leipzig, 1595, fol. 213.

Joachim Mörlin schreibt in seiner gegen die Synergisten gerichteten confessio de libero arbitrio: „Warum aber Gott nicht gleicherweise Alle wiedergebiert und Allen ohne Unterschied das Licht des Glaubens im Herzen anzündet . . . ist ohne Zweifel theils seinem geheimen Rath zuzuschreiben, den wir nicht erforschen können, theils aber muß nach Gottes offenbartem Wort angenommen werden, daß er Einige wegen ihrer Frevel gerechter Weise straft, auch noch in ihrer Nachkommenschaft." „Offenbart ist uns, daß Gott nur die, welche an Christum glauben, selig machen will, und daß der Unglaube aus uns ist. Verborgen aber sind die Gerichte Gottes, warum er den Paulus bekehrt, den Caiphas nicht bekehrt, den gefallenen Petrus wieder annimmt, Judas der Verzweiflung überläßt." Schlüsselburg, Catalogus Haereticorum V, S. 210. 228.

Auch Tilemann Heßhus kommt in seiner Widerlegung der Gründe der Synergisten (Schlüsselburg, S. 316 ff.) wiederholt auf jenes Geheimniß zu sprechen, „warum Gott den Einen erwählt, beruft, wiedergebiert, den Andern sich verstocken läßt", „den einen Gefallenen zu sich zurückruft, bei einem andern seinen Willen nicht ändert", und bemerkt, daß „Gott das seinem geheimen Rath vorbehalten habe und wir nicht ohne Gefahr unserer Seligkeit dem nachforschen können".

Schließlich sei noch daran erinnert, daß auch spätere Theologen, die schon eine Wahl in Ansehung des Glaubens lehren und damit über die Grenze der Offenbarung hinausgehen, gleichwohl noch dieses Mysterium von der discretio personarum anerkennen. So bekennt sich Gerhard in seinen Locis (IX, S. 358), wo er von der Erkenntniß der Seligen redet, zu folgendem Satz Augustins: Ibi quidquid nos nunc latet, manifestum erit, ibi ratio manifesta erit, cur hic electus sit et iste reprobatus, cur hic in regnum assumtus et ille in servitutem redactus; cur alius in utero moritur, alius in infantia, alius in juventute, alius in senectute; cur alius pauper et alius dives etc.

Die Frage, warum Gott die Einen bekehrt, ihr Herz ändert und es zuläßt, daß Andere in ihrer Sünde und Bosheit, in ihrem Widerstreben gegen die Gnade beharren und sich so verstocken und schließlich verstockt werden, hängt mit der andern, allgemeineren Frage zusammen, auf die in einigen der obigen Citate hingewiesen ist, nämlich warum Gott Adam hat fallen lassen, warum Gott das Böse zugelassen hat und zuläßt, ja gehört in jenen Catalogus von Fragen hinein, deren Brenz etliche namhaft gemacht hat. Wenn wir in das

Weltregiment Gottes hineinsehen und da beobachten, wie Gott die Einzelnen und ganze Völker führt und regiert, wie er es mit den Einen so, mit den Andern anders macht, dann schütteln wir wohl den Kopf und können das nicht mit der Gerechtigkeit, wie mit der Güte Gottes reimen, dann kommen uns unwillkürlich solche Fragen, wie die: Warum führt Gott die Einen durch seine Güte zur Buße, während wir Andere in Elend und Verzweiflung umkommen sehen? Warum bringt er die Einen durch Kreuz und Trübsal zur Erkenntniß und Besinnung, während er Andere mit lauter Glück abspeist, welches sie sicher und übermüthig macht? Warum greift er bei den Einen so sichtlich in ihren Lebensgang ein und leitet sie wider ihre Absicht an Orte, da sie das Wort von ihrer Seligkeit hören, während er Andere ihre eigenen Wege gehen läßt? Warum nimmt er die Einen durch einen frühzeitigen Tod zu sich in den Himmel, ehe sie vom Glauben abfallen, während er es nicht hindert, daß Andere von der Wahrheit abtreten und in ihren Sünden sterben? Warum läßt Gott so viele Kindlein in der Taufgnade sterben, während er Tausende anderer Getaufter, die dann früher oder später die Taufgnade wieder verlieren, leben läßt? Warum gibt Gott an dem einen Ort rechtschaffene Lehrer, welche Viele zur Gerechtigkeit weisen, an andern Orten nicht? Warum läßt Gott sein Evangelium in einem Lande und in der und der Periode lauter und rein erschallen, während in andern Ländern viele Geschlechter hinter einander von dem Schall des Evangeliums nicht berührt werden? Es ist für jeden Christen evident, daß es frevler Vorwitz wäre, wollte man diesen Fragen nachgrübeln und eine Antwort darauf suchen. Dann sollen wir aber auch mit dem Bescheid des Apostels Röm. 9, 18: „So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will“ uns zufrieden geben und nicht fragen und forschen, warum Gott das so will. Eben davor warnt Paulus ausdrücklich die Christen im Folgenden.

V. 19—21. Du wirst nun zu mir sagen: Was schuldigt er noch? Denn wer kann seinem Willen widerstehen? Ja wohl, o Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechtest? Es sagt doch nicht das Gebilde zum Bildner: Warum hast du mich so gemacht? Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, aus demselben Teig das eine Gefäß zu Ehren zu machen, das andere zu Unehren?

Der Apostel bringt jetzt, V. 19, einen Einwurf, den man gegen das, was er zuletzt gesagt, erheben könnte, doch nicht, wie V. 14, mit

den Worten: *Τί οὖν ἐροῦμεν*, sondern indem er schreibt *Ἐρεῖς οὖν μοι*, „Du wirst nun zu mir sagen", und sich also einen Gegner denkt, welcher ihm opponirt. Derselbe zieht aus Pauli Worten die Folgerung: Was schuldigt er noch? Denn wer kann seinem Willen widerstehen? Das ist offenbar, wie Philippi richtig bemerkt, nicht die Rede eines bescheidenen Fragers, sondern eines frechen Widersprechers, indeß nicht gerade eines verstockten Juden, sondern eines Menschen, der von sich selbst urtheilt und Gott und die göttlichen Dinge nach seinen eigenen Gedanken bemißt. Es ist die fleischliche, emancipirte Vernunft, welche so spricht und schließt: Wenn das gelten soll, daß Gott verstockt, wen er will, warum tadelt oder schuldigt er dann noch? *Τί ἔτι μέμφεται;* Das *ἔτι* ist hier logisch zu fassen. Gott hat dann kein Recht mehr, den verstockten Menschen zu tadeln, zu rügen und zu strafen. Denn wer kann seinem Willen widerstehen? *Τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; Βούλημα* heißt Wille, Absicht, consilium. Vgl. Act. 27, 43. Es entspricht dem doppelten *θέλει* V. 18, welches also in demselben Sinn zu nehmen ist. „Die Frage: Wer widersteht? ist energischer, als: Wer kann widerstehen? Daß dieses Factum niemals vorkommt, ist der schlagendste Beweis für seine Unmöglichkeit." Philippi. Cum caro audit, penes Deum esse, ut alios salvet vel ad salutem destinet, alios autem interire sinat, tumultuatur et objicit: Si Dei voluntate homines indurantur, frustra ipse nobis irascitur, nos reprehendit atque etiam de nobis conqueritur. Nemo non potest ejus voluntati resistere aut aliter agere, quam ipse velit. Körner. Philippi und Andere verstehen die Gegenrede dahin, Gott habe kein Recht, die *ἀπείθεια* zu tadeln, „die er selber gewirkt hat". Indeß der Gegner hat keine andere Vorstellung von der Verstockung, als Paulus. Der Apostel hält auch hier, wo er den Gegner reden läßt, den rechten Begriff von *σκληρύνειν* fest, wonach Gott den, der sich selbst verstockt hat, verstockt, in seinen verstockten Sinn und Willen dahingibt. Die natürliche Vernunft argumentirt folgendermaßen: Wenn die Verstockung mit Gottes Willen und Zulassung geschieht, wenn Gott die *ἀπείθεια*, den Unglauben, Ungehorsam zuläßt und bis zum Aeußersten gewähren läßt, so darf er dem Menschen keinen Vorwurf mehr machen. Denn der Mensch kann sich unmöglich jenem Willen Gottes entziehen, kann die Verstockung, wenn Gott sie nicht hindert, ihr nicht vorbeugt, unmöglich vermeiden. Der Opponent hat jedoch nicht das Interesse, für die Schuldlosigkeit des Ungläubigen einzutreten. Er gibt zu, daß Gott einen ungläubi-

gen Menschen mit Recht tadelt, straft und verdammt, und „meint durch die Thatsache, daß Gott allerdings rügt und schilt, die Unrichtigkeit dessen zu erweisen, was der Apostel vom göttlichen Verstocken gesagt hat". Hofmann. Denn das ist eben dem natürlichen Menschen ein unleidlicher Gedanke, daß Gott sich erbarmt, welches er will, und verstockt, welchen er will. Atqui Deo displicere qui Christo fidem habere noluerint, nemo negaverit. Itaque falsum est quod dicebas *ὃν θέλει σκληρύνει*. Fritzsche. Die gegnerische Argumentation ist nach des Apostels Sinn und Tendenz selbstverständlich ein Trugschluß. Die Schrift bezeugt klar und bestimmt, und das Gewissen des Menschen gibt dem Zeugniß, daß der Unglaube, die Selbstverstockung, die dann das göttliche Gericht der Verstockung im Gefolge hat, des Menschen eigenste That, eigenste Schuld ist, daß Gott den Menschen mit Recht dafür verantwortlich hält, wenn er sich gegen die angebotene Gnade verhärtet. Und diese Thatsache wird durch die andere Thatsache, daß Gott verstockt, wen er will, nicht im mindesten alterirt. Denn der Wille Gottes, um den es sich hier handelt, welcher Unglauben, Ungehorsam, Verstockung zuläßt, gewähren läßt, liegt auf einem ganz andern Gebiet, welches für den Menschen schlechterdings undurchsichtig ist, ist ein internum und arcanum der göttlichen Majestät, gehört zu den Geheimnissen des göttlichen Weltregiments, mit denen wir uns nichts zu schaffen machen sollen. Die fallacia der gegnerischen Beweisführung springt deutlich in die Augen, wenn man dieselbe verallgemeinert und auf das Böse und die göttliche Zulassung des Bösen überhaupt bezieht. Mit demselben Recht könnte und müßte man dann also folgern und schließen: Wenn Gott den Fall Adams, den Fall Satans bewußtermaßen zugelassen hat, dann trifft den Menschen, den Teufel kein Vorwurf. Warum hat Gott den Abfall nicht gehindert? Wenn Gott das Böse, das auf Erden geschieht, absichtlich duldet und gewähren läßt, so ist er selbst dafür verantwortlich. Da nun aber offenbar alles Böse des Menschen Schuld ist, so folgt, daß man hier Gottes Willen und Zulassung ganz aus dem Spiel lassen muß, daß Gott ganz absens ist, mit seinem Wissen, Wollen, Wirken (concursus generalis) ganz pausirt, so oft der Mensch Böses thut. Das ist offenbar eine grundverkehrte und lästerliche Schlußfolgerung.

Der Apostel läßt sich nicht darauf ein, das Argument seines Opponenten zu widerlegen, sondern abrumpit quaestionem (Melanchthon), indem er jenem vorhält: „Ja wohl, o Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechtest?" *Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ*

ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; V. 20. *Ἀνταποκρίνεσθαι* heißt: „rechtende und richtende Gegenrede führen, rechten; Hiob 16, 8: *κατὰ πρόσωπόν μου ἀνταπεκρίθη*". Cremer. Paulus concedirt mit *μενοῦνγε*, „ja wohl", „ja freilich" das Axiom des Gegners, daß Niemand dem Willen Gottes widerstehen könne, nimmt es aber in anderm Sinn, als jener, und wendet diese Waffe wider ihn. Wenn der Mensch, der Staub und Asche ist, sich unterfängt, mit dem großen Gott zu hadern und zu rechten, das, was Gott will und thut, anficht und den lebendigen Gott aus seiner Welt hinauszuschieben sucht, so wird er zu seinem Schrecken erfahren, daß er sich seinem Willen nicht widersetzen kann. Die göttliche Majestät wird den niederschmettern, der sie zu entthronen versucht.

Auch mit dem folgenden Doppelsatz V. 20 b. 21 gibt der Apostel keine eigentliche Begründung der von dem Gegner angefochtenen Behauptung V. 18, sondern er hält die letztere einfach aufrecht, indem er auf das Recht des Schöpfers über seine Creatur verweist. „Es sagt doch nicht das Gebilde zum Bildner: Warum hast du mich so gemacht? Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, aus demselben Teig das eine Gefäß zu Ehren zu machen, das andere zu Unehren?" Schon im Alten Testament wird Gott, der Schöpfer, öfter dem Töpfer, das Geschöpf dem Thon verglichen. So z. B. Jes. 29, 16: „Wie seid ihr so verkehrt! Gleich als wenn des Töpfers Thon gedächte und ein Werk spräche von seinem Meister: Er hat mich nicht gemacht, und ein Werk spräche von seinem Meister: Er kennt mich nicht." Jes. 45, 9: „Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, nämlich der Scherbe mit dem Töpfer des Thons! Spricht auch der Thon zu seinem Töpfer: Was machst du?" Jes. 64, 7: „Aber nun, HErr, du bist unser Vater, wir sind dein Thon; du bist unser Töpfer, und wir sind alle deiner Hände Werk." Jer. 18, 6: „Kann ich nicht auch also mit euch umgehen, ihr vom Hause Israel, wie dieser Töpfer? spricht der HErr. Siehe, wie der Thon ist in des Töpfers Hand, also seid auch ihr vom Hause Israel in meiner Hand." Paulus citirt an unserm Ort nicht diese oder jene der angeführten Schriftstellen, sondern spielt nur auf solche Prophetensprüche an und verwendet das schon im Alten Testament gebräuchliche Bild dem Zweck seiner Rede entsprechend. In dem ersten Satz V. 20 b liegt der Nachdruck auf *οὕτως*. Ein Gebilde wird doch nimmer sich gegen seinen Bildner beschweren, daß er es also gemacht, ihm diese seine Gestalt gegeben hat. In dem zweiten Satz V. 21 wird nicht die Macht und das Vermögen des Töpfers, den Thon zu bilden, aus demselben Gefäße herzustellen,

sondern die Vollmacht, das Recht, ἐξουσία, des Töpfers, den Gefäßen, die er bildet, eine verschiedene, ihrem verschiedenen Gebrauch und ihrer verschiedenen Bestimmung entsprechende Form und Gestalt zu geben, hervorgehoben. Ein Töpfer hat das Recht, das eine Gefäß zu Ehren, das andere zu Unehren zu machen, ἔχει ἐξουσίαν ... ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν. „Εἰς τιμήν steht mit Nachdruck voran und bezeichnet die Bestimmung des Gefäßes zu einem Gebrauche, der ihm selbst Ehre bringt, wie zu einem heiligen Geräthe, während das Gegentheil, εἰς ἀτιμίαν, bei einem zu schmutzigem Gebrauch bestimmten Gefäß der Fall ist." Weiß. Und so geht es über das tertium comparationis hinaus, wenn man bei der Deutung des Bildes das doppelte ποιεῖν, V. 20 b und V. 21, das doch im ersteren Fall durch οὕτως, im letzteren durch die beigefügte Zweckangabe näher bestimmt ist, für sich allein nimmt und mit Meyer, Philippi von der „Herstellung der sittlichen Beschaffenheit des Menschen" oder mit Hofmann und Andern von der Erschaffung des Menschen versteht. Die Meinung ist offenbar die, daß Gott, der Schöpfer, freies Verfügungsrecht über seine Creaturen hat. Gott, der allmächtige Schöpfer, ist seinen Geschöpfen gegenüber Souverän und hat das Recht, deren Geschick zu gestalten, wie er es will, die Einen zu Gefäßen der Barmherzigkeit (V. 23), die Andern zu Gefäßen des Zorns (V. 22) zu machen, und keine Creatur hat das Recht, sich im letzteren Fall über ihr Loos und Geschick zu beklagen. Oder mit andern Worten: Gott hat als Schöpfer und Souverän das Recht, sich zu erbarmen, welches er will, und zu verstocken, welche er will, nämlich in dem oben sattsam dargelegten Sinn. Die Aussage V. 20 b. 21 geht inhaltlich nicht über die Aussage V. 18 hinaus. Die dort geltend gemachte Thatsache wird hier nur auf das Recht des Schöpfers zurückgeführt. Es widerspricht demnach der Tendenz des Apostels und dem ganzen Zusammenhang der Rede, wenn Philippi und ältere Ausleger zwischen dem jus divinum und dem exercitium juris unterscheiden und bemerken, daß Gott in diesem Fall von seinem Recht nie Gebrauch mache. Denn indem Gott sich erbarmt, welches er will, und verstockt, welchen er will, bethätigt er eben sein Souveränitätsrecht. Zu jener Unterscheidung ist man freilich veranlaßt, ja genöthigt, wenn man mit Philippi die ἐξουσία Gottes fälschlicher Weise dahin bestimmt, daß Gott das Recht habe, ex eadem massa humana heilige Menschen und unheilige Menschen zu bilden.

Dies soll der Gegner, den der Apostel in diesem Abschnitt reden

läßt und in dem sich die verderbte menschliche Vernunft personificirt, wohl bedenken, daß er sich mit seiner Gegenrede an dem Souveränitätsrecht Gottes vergreift. Das ist auch eine Warnung für die aus den Schranken getretene Theologie, welche mit ihrem kleinen, düstern Vernunftlicht alle Geheimnisse im Himmel und auf Erden lichten und klären will und Alles, was nicht in ihren engen Rahmen paßt, keck und frech hinwegleugnet. Zugleich enthält aber die Wahrheit, welche Paulus in dem Abschnitt V. 14—21 bezeugt, eine Direction für die gläubigen Christen und speciell auch für die schriftgläubigen Theologen. Diese sollen auf die Grenzlinie wohl Acht haben, an welcher die göttliche Offenbarung aufhört und die Geheimnisse Gottes beginnen. In der Schrift ist klar und deutlich offenbart, welches die alleinige Ursache der Bekehrung und Seligkeit ist, nämlich Gottes Gnade und Erbarmen, und welches die alleinige Ursache der Verstockung und Verdammniß ist, nämlich des Menschen böser Wille. Dies Doppelte soll man mit allem Fleiß herausstreichen und einschärfen; das dient zum Heil und Frommen der Seelen. Ferner sagt die Schrift auch noch davon, wie an unserm Ort, Röm. 9, 14—21, und in der Parallele, Röm. 11, 33—36, daß es einen unerforschlichen Willen Gottes, daß es unerforschliche göttliche Geheimnisse gibt, die Gott eben seiner Weisheit vorbehalten hat, und daß gerade auch die discretio personarum, die causa discriminis ein solches Geheimniß ist. Aber hiermit ist die christliche Lehre und Theologie an ihrer Grenze angelangt. An diesem Punkt gilt es Halt machen. Auch aus dem Herzen, dem Fleisch der gläubigen Christen und Theologen steigen noch fort und fort solche Fragen auf: Warum? Warum will und thut Gott dies und das? Warum nicht das Gegentheil? Doch diese Fragen müssen wir im Keim ersticken; denn die finden eben in Gottes Wort und Offenbarung keine Antwort und dienen nicht zur Seelen Seligkeit, die der einzige Zweck der christlichen Lehre und Theologie ist. Wer das Unerforschliche zu erforschen beginnt, der geräth unausbleiblich in ein Rechten und Hadern mit dem großen, majestätischen Gott hinein. Es ist genug, wie Luther in dem oben angeführten Citat bemerkt, daß wir nur das wissen, daß in Gott ein gewisser unerforschlicher Wille ist, so weit geht die Offenbarung; aber warum und wie weit er wolle, gebührt uns nicht zu fragen und wissen zu wollen, denn das hat Gott uns verborgen. Die Thatsache, die Wahrheit, welche gleichsam den Schlußstein der offenbarten Wahrheit bildet, daß es ungelöste und unlösbare Fragen gibt, daß es Geheimnisse gibt, die weit über unsern Horizont gehen und die Gott selbst

in weiser Absicht uns verdeckt hat, soll uns in der Furcht Gottes und in der Demuth erhalten, vor müßiger, halsbrecherischer Speculation bewahren und uns bestimmen, bei dem zu bleiben, was unsers Amts ist, und das ist, daß wir den offenbarten Rath Gottes, und zwar den ganzen Rath Gottes von unserer Seligkeit recht bedenken und verkündigen, nichts weniger und nichts mehr.

9, 22—29. Wenn aber Gott, obgleich er seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundthun wollte, in großer Geduld die Gefäße des Zorns getragen hat, die reif waren zum Verderben, damit er auch den Reichthum seiner Herrlichkeit kundthäte an den Gefäßen des Erbarmens, welche er zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit? Und so hat er denn auch uns berufen, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden, wie es auch bei Hosea heißt: Ich will das, was nicht mein Volk war, mein Volk nennen und die nicht Geliebte Geliebte; und es wird sein an dem Ort, wo zu ihnen gesagt worden: Ihr seid nicht mein Volk, da werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden. Jesaias aber ruft über Israel: Wenn auch die Zahl der Kinder Israel ist wie der Sand des Meeres, so wird der Rest gerettet werden; denn einen Spruch wird der HErr vollendend und abschließend ausführen auf Erden. Und wie Jesaias zuvorgesagt hat: Wenn nicht der HErr Zebaoth uns einen Samen übrig gelassen hätte, so wären wir wie Sodom geworden und Gomorrha gleich geworden.

Der Apostel gibt jetzt seiner Rede eine andere Wendung, indem er V. 22 fortfährt: *Eἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* — „Wenn aber Gott, obgleich er seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundthun wollte, in großer Geduld die Gefäße des Zorns getragen hat, die reif waren zum Verderben —." Daß Gott in großer Geduld die Gefäße des Zorns getragen hat, ist eine geschichtliche Thatsache, ebenso wie das Andere, daß er uns jetzt aus Juden und Heiden berufen hat, *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς* V. 24. Es liegt also hier der Fall vor, daß eine feststehende Thatsache in die Form einer Bedingung gefaßt wird, um daraus eine andere Thatsache zu folgern. Wir haben derartige Bedingungs-

sätze schon Cap. 5 vorgefunden, V. 6. 10. 17. Paulus weist hier nachdrücklich auf das Factum hin, daß Gott große Geduld und Langmuth geübt hat, und zwar obgleich er seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundthun wollte. So lösen wir das Participium θέλων auf: „obgleich" und nicht „weil er Zorn erzeigen wollte". Denn die Langmuth Gottes scheint mit seinem Zorn nicht zu harmoniren. Gott war entschlossen, in solenner Weise seinen Zorn zu manifestiren und seine Macht, seine Verderbensmacht kundzuthun, wie er sie im Untergang Pharaos erwiesen hat, V. 17. Die Menschen, die vom schließlichen Zorn getroffen werden, heißen σκεύη ὀργῆς, das ist Gefäße, nicht Werkzeuge des Zorns. Dieselben stehen im Gegensatz zu den σκεύη ἐλέους, den Gefäßen des Erbarmens, V. 23, den Menschen, welchen Erbarmen widerfährt. Im vorhergehenden Abschnitt hat der Apostel von Verstockung geredet und die Objecte des Erbarmens den Objecten der Verstockung gegenübergestellt. Die Objecte des Zorns sind ihm also identisch mit den Objecten der Verstockung. Wir haben oben bemerkt, daß das Gericht der Verstockung die Vorstufe ist des Endgerichts, des ewigen Zorns und der Verdammniß. Das bleibt also bestehen, daß Gott verstockt, welche er will, daß Gott Zorn erzeigen wollte. Gleichwohl hat er die Gefäße des Zorns, vor Erweisung seines Zorns in großer Langmuth getragen. Damit ist nicht nur gemeint, wie z. B. Hofmann will, daß Gott Zorn und Strafe aufgeschoben hat. „Eine bloße prolongatio irae, welche das Strafgericht verzögert, ist nun einmal keine Langmuth." Weiß. Die μακροθυμία Gottes hat immer die Buße und Besserung der Sünder zum Zweck. „Gott hat Geduld mit uns, μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, und will nicht, daß Jemand verloren werde, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre." 2 Petr. 3, 9. Selbstverständlich überläßt es aber Gott nicht den Sündern, wenn er ihnen Frist zur Buße schenkt und ihrer schont, selber Mittel und Wege der Buße und Rettung zu finden, sondern die Langmuth Gottes erweist ihre Kraft darin, daß Gott den Menschen sein Wort predigen läßt, durch das Wort sie zur Buße ruft und zum Heil in Christo einladet. Wir haben oben gezeigt, daß das Gericht der Verstockung, welches den schließlichen Zorn im Gefolge hat, von dem Menschen verschuldet ist, immer die Selbstverstockung des Menschen zu seiner Voraussetzung hat. Gott hat denen, die er zuletzt verstockt und verdammt, zuvor Gnade angeboten und sie ernstlich retten wollen. Aber sie haben nicht gewollt. Und nun hebt Paulus an unserm Ort hervor, daß Gott gegen die Gefäße des Zorns auch gar geduldig und langmüthig

gewesen ist, daß er sie nicht nur einmal, sondern wiederholt zur Buße und Umkehr gemahnt, gereizt und gelockt hat. Und zwar hat Gott auch dann noch die Gefäße des Zorns in großer Geduld getragen, als sie schon reif waren zum Verderben. So verstehen wir mit Weiß, Hofmann, Godet den Ausdruck *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*. „Gerade daß Paulus das dem *ἃ προητοίμασεν* V. 23 allein entsprechende *ἃ κατήρτισεν* vermeidet, zeigt deutlich, daß er den Ausdruck nicht passivisch genommen haben will.“ Weiß. Es ist reine Willkür, zu *κατηρτισμένα* entweder *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* oder *ὑπὸ τοῦ διαβόλου* zu ergänzen und den Beisatz dahin zu deuten, daß die Gefäße des Zorns von Gott oder von dem Teufel zum Verderben zubereitet worden seien. *Κατηρτισμένος* hat, wie *ἐξηρτισμένος*, auch adjectivische Bedeutung und heißt da: bereit, fertig, reif. So z. B. Luc. 6, 40; 1 Cor. 1, 10; 2 Tim. 3, 17. Also auch mit solchen Sündern hat Gott noch Geduld, die schon reif sind zum Gericht, die das Maaß ihrer Sünden schon voll gemacht haben und wohl werth wären, daß Gott sie alsbald in seinem Zorn hinwegraffte. Freilich wenn die unverbesserlichen Sünder allen Reichthum der göttlichen Güte, Geduld und Langmuth verachtet und erschöpft haben, dann zieht Gott seine Hand von ihnen ab und gibt sie in ihren verstockten Sinn und damit in das Verderben dahin.

Es ist eine unerträgliche sprachliche Härte, wenn man den folgenden mit *καὶ ἵνα* beginnenden Satz, V. 23, mit Philippi und Godet als Parallelaussage zu V. 22 auffaßt und aus dem *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς* V. 24 das verbum finitum, *ἐκάλεσεν* ergänzt, oder wenn man denselben mit Hofmann als Nachsatz zu V. 22 nimmt, indem man ein Zwischenglied wie „so hat Gott das auch zu dem Zweck gethan“ hinzudenkt. Nein, die Construction verläuft ganz ebenmäßig, das *καὶ ἵνα* hängt von *ἤνεγκεν* ab und die Meinung ist, daß Gott die Gefäße des Zorns nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch zu dem Zweck in großer Geduld getragen hat, damit er den Reichthum seiner Herrlichkeit kundthäte an den Gefäßen des Erbarmens, *καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους*. Was der Apostel unter dem Reichthum der Herrlichkeit Gottes versteht, ersieht man aus den V. 24 folgenden Worten: *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς* etc., welche offenbar die Verwirklichung der göttlichen Absicht beschreiben. Gott wollte sich damit verherrlichen und hat sich auch damit verherrlicht, daß er jetzt uns, aus Juden und Heiden, berufen, zu Christo bekehrt hat. Es ist also die *δόξα τῆς χάριτος αὐτοῦ* Eph. 1, 6 gemeint. Durch die Berufung, Be-

kehrung, diesen Act des göttlichen Erbarmens, sind die Gefäße des Erbarmens zu dem geworden, was sie sind. Von denselben wird noch gesagt, daß Gott sie zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit, *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*. Schon im Voraus, in seinem ewigen Rath hat Gott sie zur Herrlichkeit bereitet, das will nichts Anderes sagen, als daß Gott sie zur Seligkeit, zur ewigen Herrlichkeit vorherbestimmt hat. Wenn nach Matth. 25, 34 der König zu denen zu seiner Rechten sagt: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt", *τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, so wird da auch der ewige göttliche Rathschluß als eine vor der Zeit der Welt geschehene Bereitung bezeichnet. Auch an unserer Stelle erscheint, ähnlich wie 8, 28—30; 9, 11. 12, die Berufung als Ausführung des ewigen Wahlrathschlusses Gottes, und das Erbarmen Gottes erscheint um so größer und herrlicher, indem es in die Ewigkeit zurückreicht, indem Gott den Gefäßen des Erbarmens von Ewigkeit her die himmlische Herrlichkeit, das Ziel ihrer Berufung, sicher gestellt hat. Es ist wohl zu beachten, daß der Apostel an unserm Ort so wenig, wie anderswo, eine Vorherbereitung, Vorherbestimmung der Gefäße des Zorns zur Verdammniß erwähnt, was so nahe gelegen hätte, wenn es überhaupt eine solche gäbe. Die Verbindung aber dieser ganzen Aussage, des Absichtssatzes V. 23 mit dem *ἤνεγκεν* V. 22 besagt, daß Gott jene Zeit der Geduld und Langmuth, die den Gefäßen des Zorns eingeräumt war, auch dazu verwenden und ausnützen wollte, an den Gefäßen des Erbarmens sich durch Gnade und Barmherzigkeit zu verherrlichen, aus Juden und Heiden sich ein Volk zu sammeln, das hier seine reiche Güte und Barmherzigkeit sieht und schmeckt und dort seine Herrlichkeit schauen soll.

Der Apostel weist mit den Aoristen *ἤνεγκεν* und *ἐκάλεσεν* auf geschichtliche Thatsachen zurück. Wir haben oben zu V. 18 bemerkt, daß er mit dem *σκληρύνει* auf die verstockten Juden hindeutet. In der vorliegenden geschichtlichen Erörterung Cap. 9—11 redet er durchweg von dem Geschick Israels, dem er dann das Geschick der Heiden zur Seite stellt. Und so hat er auch, wenn er von den Gefäßen des Zorns sagt, die Gott mit großer Geduld getragen habe, seine Volksgenossen im Auge, die zu der Zeit, da er Solches schrieb, von Christo verbannt waren. Die Beziehung des Satzes V. 22 auf die Juden, die sich schon bei älteren Auslegern findet, haben unter den Neueren namentlich Weiß und Godet vertheidigt. Es war ein großer Gnadentag für Israel, als Christus, der da Gott ist über

Alles, aus Israel das Fleisch und Blut der Menschen angenommen hatte und unter seinem Volk umherwandelte und suchte und selig machen wollte, was verloren war. Er war in sein Eigenthum gekommen, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Am Schluß seiner öffentlichen Wirksamkeit rief JEsus den Bewohnern Jerusalems zu, und dies Wort galt überhaupt den Bewohnern Judäas: „Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt." Matth. 23, 37. Als dann das Judenvolk, die große Menge und die Obersten des Volks, seinen Messias ans Kreuz schlug, da hatte es das Maaß seiner Sünden schier voll gemacht, da war es schon reif zum Verderben. Es wäre nicht zu hart gewesen, wenn Gott dieses Geschlecht der Christusmörder alsbald von der Erde vertilgt hätte. Vgl. Matth. 23, 32. Aber Gott hatte Geduld und gewährte den ungehorsamen Kindern noch eine letzte Gnadenfrist. Die zwölf Apostel aus Israel bezeugten zuvörderst ihrem Volk das Heil, das Christus durch Leiden und Sterben den Sündern erworben hatte, und predigten ihm Buße und Vergebung der Sünden. Paulus, der Heidenapostel, sagte, wo er auch hinkam, immer zuerst den Juden der Zerstreuung das Wort Gottes. Als freilich die Juden allenthalben, die große Mehrzahl, gegen das Evangelium von JEsu Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, sich verhärteten, da vollzog und vollendete sich das Gericht der Verstockung, welches schon in den Tagen Christi begonnen hatte, und der letzte Zorn war nicht mehr fern. Paulus schreibt 1 Thess. 2, 16 von den Juden, welche die Apostel verfolgten und die Heiden hinderten, selig zu werden, daß der Zorn Gottes schon über sie endlich gekommen sei, *ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*. Das Zorngericht im Jahre 70 gilt nach der Schrift als der dies finalis für Israel, als Vorspiel und Anfang des Weltgerichts. Vgl. Matth. 16, 28; Marc. 9, 1; Luc. 9, 27. Zur selben Zeit aber, in jener letzten Periode der Geschichte des Volks Israel wurde die Kirche des Neuen Testaments in der Heidenwelt aufgebaut, insonderheit durch den Dienst Pauli, des Heidenapostels. Gerade in diesen Tagen hat Gott den armen, verirrten Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit kundgethan und die Fülle seines Erbarmens über sie ausgegossen. Als die Juden sich selbst nicht werth achteten des ewigen Lebens, da wandten sich die Apostel zu den Heiden und brachten aus den Völkern der Heiden eine große Ernte zusammen. Und wo immer das Evangelium von Christo gepredigt wurde und Frucht schaffte, da wurde auch eine

Anzahl Juden zu der Gemeinde Christi hinzugethan. Das sind die geschichtlichen Thatsachen, die großen Thaten Gottes, auf welche Paulus an unserm Ort zurückblickt, die eben geschehen waren, da er seinen Brief schrieb. Indeß das Werk der Geduld und des Erbarmens Gottes hat auch seitdem noch seinen Fortgang gehabt und ist auch heute noch im Gang. Gott trägt die Gefäße des Zorns in großer Geduld. Das gilt von den Einzelnen. Gott wartet lange und hält lange an mit Zureden, Mahnen, Warnen, Locken, ehe er einen Menschen endgültig preisgibt und verwirft. Das gilt von der ganzen Welt. Gott ist gar langmüthig und wartet mit seinem jüngsten Tag, mit dem letzten Zorn. Er gibt den Gefäßen des Zorns noch Raum zur Buße. Und er trägt die gottlose, christusfeindliche Welt, die längst reif ist für das Gericht, auch zu dem Zweck in so großer Geduld, damit von aller Welt Enden noch viele Seelen gerettet und für das ewige Reich gewonnen werden, damit die Zahl der Auserwählten erfüllt werde.

Wir kommen jetzt auf die Construction des Satzes V. 22. 23 zurück, nachdem wir den Inhalt der einzelnen Satztheile klar gestellt haben. Die hier genannten Thatsachen werden mit *Εἰ δέ* eingeführt, und es fragt sich, welches der Nachsatz in diesem Bedingungssatz ist, und ob überhaupt ein Nachsatz sich findet. Offenbar beginnt V. 24 ein neues Satzgefüge. Und so nehmen wir mit den meisten Auslegern, z. B. Fritzsche, De Wette, Tholuck, Philippi, Meyer, Weiß, Godet, Luthardt, den ganzen Satz V. 22. 23 als Frage, dessen Beantwortung der Apostel dem Leser überläßt, indem sie sich von selbst ergänzt. Wenn Gott, obgleich er Zorn erzeigen wollte ꝛc., dennoch die Gefäße des Zorns getragen hat, auch zu dem V. 23 genannten Zwecke, was folgt dann? „Dieses aposiopesische *εἰ δέ* entspricht ganz unserm: Wie aber wenn . . .?“ Weiß. Wie aber, wenn Gott das gethan hat, was V. 22. 23 gesagt ist, wie er es denn wirklich gethan hat? Willst du dann auch noch mit Gott rechten? Muß dann nicht alle Gegenrede verstummen? Wiefern die von V. 22 an geltend gemachten Thatsachen allen Widerspruch gegen Gott dämpfen, wird erst recht ersichtlich, wenn wir die Beschreibung dieser Thatsachen bis zum Ende, V. 29, verfolgt haben.

An den Fragesatz V. 22. 23 schließt sich ein Aussagesatz an, der mit den Worten beginnt, auf die wir oben schon Rücksicht genommen haben: *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς, οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν.* V. 24. Das *οὕς* bezieht sich zurück auf *σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*, womit ja persönliche Objecte gemeint sind.

Wir übersetzen nicht: „als welche er uns berufen hat“. Denn *καλεῖν*, von der göttlichen Berufung gebraucht, ist ein selbstständiger Begriff und hat sonst nie einen Prädicatsaccusativ bei sich. Das Relativ *οὓς* ist vielmehr mit dem Personalpronomen *ἡμᾶς* als seiner Ergänzung zusammenzunehmen, ähnlich wie das hebräische אֲשֶׁר oft in einem folgenden Personalsuffix sein Supplement findet. Vgl. die ähnlichen Constructionen Marc. 7, 25: *ἡ γυνή, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον;* Luc. 3, 16: *ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ;* Apok. 7, 2: *ἀγγέλοις, οἷς ἐδόθη αὐτοῖς.* Blaß, Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch, § 50, 4. Wir geben nach deutscher Weise die Worte am besten etwa also wieder: „Und so hat er denn auch uns berufen.“ Seiner vorher ausgesprochenen Absicht entsprechend hat Gott uns nun berufen, uns, die wir jetzt Christen sind, nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Heiden. „Das, wovon der Apostel gesagt hat, daß es Gott beabsichtigt hat, ist in der Berufung, welche an die nunmehrigen Christen ergangen ist, wirklich geschehen.“ Hofmann.

Es folgen V. 25. 26 zwei Citate aus dem Propheten Hosea, 2, 25. 1. *Καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην· καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐῤῥήθη αὐτοῖς· Οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.* „Ich will das, was nicht mein Volk war, mein Volk nennen und die nicht Geliebte Geliebte; und es wird sein an dem Ort, wo zu ihnen gesagt worden: Ihr seid nicht mein Volk, da werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden.“ Die Worte, welche diesen doppelten Prophetenspruch einführen, *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει*, „wie es auch bei Hosea heißt“ oder „wie Gott auch bei Hosea spricht“, schließen sich offenbar an den unmittelbar vorhergehenden Ausdruck an, *ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν*. Und so ist es fast allgemein anerkannt, daß Paulus die Worte des Hosea auf die Berufung und Begnadigung der Heiden bezieht, und zwar mit Fug und Recht. Die meisten neueren Exegeten nehmen indeß bei Hosea nur eine indirecte Beziehung auf die Heiden an, indem derselbe hier, wie sie meinen, zunächst die Wiederannahme der abtrünnigen Kinder Israel weissage. Keil bemerkt zu Hos. 2, 1: „Wenn Petrus in seinem, nach der richtigen Ansicht fast aller neueren Ausleger an Heidenchristen geschriebenen ersten Briefe die Worte unserer Verheißung und wenn Paulus dieselben Worte (V. 3 in Verbindung mit V. 1) als Beweise für die Berufung der Heiden zur Kindschaft Gottes in Christo anführen: so ist dies keine bloße An-

wendung des von Israel Gesagten auf die Heiden, oder nur eine Einkleidung ihrer Gedanken in alttestamentliche Worte (Huther, Wiesinger), sondern eine Beweisführung aus dem Grundgedanken unserer Weissagung. Israel war durch seinen Abfall den Heiden gleich geworden, aus dem Gnadenbunde mit dem HErrn gefallen. Somit war die Wiederannahme der Israeliten zu Kindern Gottes ein thatsächlicher Beweis dafür, daß Gott auch die Heidenwelt zu seinen Kindern annehme. ‚Weil Gott verheißen, die Kinder Israel anzunehmen, so mußte er auch die Heiden annehmen, Sonst müßte ja jener Beschluß auf einer Willkür beruhen, die in Gott nicht gedacht werden kann.‘ (Hgstb.)“ Philippi schreibt: „Beim Propheten ist von der Wiederannahme des abgefallenen Reichs Israel die Rede. Dennoch ist die Citation des Apostels nicht nur als Anwendung, sondern als Beweisstelle zu betrachten. In der That enthält das Verfahren Gottes gegen das abtrünnige Israel das Gesetz seines Thuns gegen die Abtrünnigen überhaupt; auch war Israel in seinem Abfalle den Heiden gleich geworden, und die Verkündigung der Wiederannahme der Kinder Israel zu Kindern Gottes enthielt also in der That, da Gott ceteris paribus sich nicht nach Zufall und Willkür erbarmt, auch eine Weissagung der Annahme der Heidenwelt.“ Meyer: „Die Stelle Hos. 2, 25 . . . handelt vom götzendienerischen Volk der zehn Stämme, welchem Gott die Begnadigung und Wiederaufnahme zum Gottesvolke verkündigt. Der Apostel erkennt in dieser Begnadigung den Typus der Annahme der Heiden zum Heil, und mithin als messianischen Sinn eine Weissagung der Berufung der Heiden.“ Godet: „Hodge macht darauf aufmerksam, daß die zehn Stämme, weil sie dem Götzendienst verfallen waren, sich in demselben Zustand wie die Heiden befanden, so daß, was von jenen gesagt worden war, in gleicher Weise auf diese bezogen werden konnte. Sodann erinnert er mit Tholuck daran, daß in der Schrift eine allgemeine Wahrheit, die mit Bezug auf eine besondere Menschenclasse ausgesprochen ist, im Weitern auf alle die angewendet wird, deren Character und Lage sich als die nämlichen herausstellen. Und wirklich bedeuten, im Munde Gottes, die Ausdrücke: ‚was nicht mein Volk ist‘, ‚die nicht meine Liebe ist‘, ‚ich werde sie mein Volk, meine Liebe nennen‘, ein Princip göttlicher Weltregierung, welches sich überall verwirklichen muß, wo sich Verhältnisse wiederholen, gleich denen, auf welche sie ursprünglich sich bezogen hatten.“ Man sieht, wie die Ausleger sich abmühen, um die Beweisführung des Paulus mit dem Inhalt des Prophetenworts in Einklang zu bringen. Es

bedarf keiner solchen Umwege, wenn man den Zusammenhang des letzteren und auch seinen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Weissagung überhaupt recht beachtet. Im ersten Capitel seiner Prophetie kündigt Hosea dem götzendienerischen Zehnstämmereich an, daß der HErr es ferner nicht begnadigen werde, daß es ein Nichtvolk werden, den Heiden gleich werden solle. Und so sind dann ja auch die zehn Stämme nach ihrer Abführung in die assyrische Gefangenschaft in der Heidenwelt untergegangen. An die Drohung schließt sich unmittelbar eine Verheißung an, und zwar eine messianische Verheißung, welche 2, 1 mit den Worten beginnt: „Und es wird sein die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt, und geschehen wird's an dem Ort, da man zu ihnen spricht: Nicht mein Volk ihr, wird zu ihnen gesprochen: Söhne des lebendigen Gottes." Der erste Satz dieser Weissagung ist offenbar ein Widerhall der patriarchalischen Verheißung, die schon Abraham empfangen hatte. Gen. 12, 3; 15, 5; 17, 5; 22, 17. Wir haben oben zu Röm. 4, 17 gezeigt, daß jener zahllose Same Abrahams, der den Sternen des Himmels und dem Sand am Meer verglichen wird, nichts Anderes ist, als die geistliche Nachkommenschaft, die Abraham aus allen Geschlechtern der Erde gewinnen sollte. Demgemäß sind auch Hos. 2, 1 „die Söhne Israels", deren so viel sein werden, wie der Sand am Meer, die Glieder des neutestamentlichen Gottesvolks; der Ort, da man zu ihnen spricht: Nicht mein Volk ihr, ist das Heidenland; die Nichtmeinvolk Genannten sind die Heiden, zu denen auch die den Heiden gleich gewordenen Israeliten gehören; und von den Heiden wird hier geweissagt, daß sie dereinst, in der messianischen Zeit, Söhne des lebendigen Gottes heißen und sein werden. Hiermit stimmt die Fortsetzung der Prophetie, V. 2: „Und es sammeln sich die Söhne Judas und die Söhne Israels zumal und setzen sich Ein Haupt und ziehen herauf aus dem Land; denn groß ist der Tag von Jesreel." Diese Worte können nicht anders verstanden werden, als von der Sammlung der neutestamentlichen Kirche aus allen Völkern, von der Einen Heerde unter dem Einen Hirten, Joh. 10, 10, die hier eben mit alttestamentlichen Ausdrücken, unter dem Bild der Heimkehr aus der Gefangenschaft beschrieben wird. Denn die Söhne Israels im eigentlichen Sinn des Worts, im Unterschied von den Söhnen Judas, die zehn Stämme sind nie aus dem Exil nach Canaan zurückgekehrt. Und wenn es dann weiter heißt, V. 3: „Sprechet zu euern Brüdern: Mein Volk, und zu euern Schwestern: Begnadigte" und V. 25:

„Und ich säe sie mir im Lande und begnadige die Unbegnadigte und sage zu dem Nichtmeinvolk: Mein Volk bist du, und es sagt zu mir: Mein Gott“ — so ist damit nach dem Zusammenhang auf das Erbarmen gedeutet, das den Heiden widerfahren soll. Paulus sieht also mit Recht in Hos. 2, 25. 1 einen directen Schriftbeweis für die Berufung, Bekehrung, Begnadigung der Heiden. Er citirt nach der Septuaginta, indem er nur in dem ersten Prophetenspruch die Satzglieder umstellt und den Ausdruck vereinfacht, *τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην* gleichfalls von *καλέσω* abhängen läßt.

Dem doppelten Ausspruch des Propheten Hosea betreffs der Heiden wird V. 27—29 ein zwiefaches Zeugniß des Propheten Jesaias, welches sich auf Israel bezieht, zur Seite gestellt. Mit den Worten *Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ Ἰσραήλ*, „Jesaias aber ruft“, oder ruft aus, „über Israel“ führt der Apostel zunächst das Wort der Weissagung ein, das sich Jes. 10, 22. 23 verzeichnet findet. Dasselbe lautet genau nach dem Urtext: „Denn wenn auch dein Volk, Israel, wäre wie der Sand am Meere, so wird ein Rest davon sich bekehren. Denn Garaus und Festbeschlossenes vollzieht der Allgewaltige, der HErr Zebaoth inmitten der ganzen Erde.“ In der Endzeit, das ist die Meinung, ehe das V. 16—19 beschriebene Gericht über Assur, die stolze Welt und Weltmacht, eintritt, in den Tagen des Messias wird ein Rest von Israel sich bekehren. Das war schon in dem vorhergehenden Satz, V. 21, hervorgehoben: שְׁאָר יָשׁוּב שְׁאָר יַעֲקֹב אֶל־אֵל גִּבּוֹר. „Ein Rest wird sich bekehren, der Rest Jakobs zu dem starken Gott“, das ist zu Christo Immanuel, Jes. 9, 5. Freilich nur ein Rest wird es sein, wenn auch das Volk Israel so zahlreich wäre, wie der Sand am Meere. Die große Masse des Volks Israel wird sich nicht bekehren. Was der unbekehrten, verstockten Menge schließlich widerfahren wird, besagt der folgende Satz. Gott hat einen Beschluß gefaßt, und zwar einen strengen, unwiderruflichen Beschluß, hat eine unerbittliche Entscheidung getroffen, חָרוּץ, נֶחֱרָצָה. Das Verbum חָרַץ, eigentlich *τέμνειν*, heißt: etwas *ἀποτόμως* bestimmen. Der Inhalt dieser göttlichen Entscheidung ist Garaus, Vertilgung, כִּלָּיוֹן, כָּלָה, und zwar Vertilgung, „welche daherwogt, das ist wogend daherbringt Gerechtigkeit, also wie ein Wogenschwall göttlicher Gerechtigkeit herbeikommt, nämlich Strafgerechtigkeit“. Delitzsch. Die göttliche Strafgerechtigkeit wird sich wie in Strömen über die massa perdita ergießen. Ja, inmitten der ganzen Erde wird der Allgewaltige, der HErr Zebaoth, das streng beschlossene Garaus vollziehen. Das Zorngericht über Israel erscheint auch hier als der

Anfang des Endgerichts, des Weltgerichts. Die Septuaginta weicht der Form nach von dem hebräischen Text ab. Das bedeutsame שְׁאָר יָשׁוּב gibt sie wieder mit *τὸ κατάλειμμα σωθήσεται*, „der Rest wird gerettet werden". Doch die Errettung ist ja eben die Folge der Bekehrung. Der zweite Satz lautet im Griechischen: *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων* (scil. *ἐστὶν ὁ θεός*) *ἐν δικαιοσύνῃ· ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς κύριος τῶν δυνάμεων ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ*. Das will sagen: Gott vollstreckt einen Spruch, einen Urtheilsspruch, und zwar endgültiger, abschließender Weise. Das Verbum *συντέμνειν*, das offenbar dem hebräischen חָרַץ entspricht, bedeutet, von der Rede gebraucht, etwas kurz zusammenfassen, und dann überhaupt: etwas kurz, summarisch oder endgültig abmachen, etwas abschließen. Ja nicht nur an Israel, sondern auf der ganzen Erde, an der ganzen Welt wird Gott, der HErr Zebaoth, einen abschließenden Urtheilsspruch ins Werk setzen. Man sieht, daß trotz der formellen Verschiedenheit der wesentliche Sinn und Inhalt des Grundtextes auch in der griechischen Uebersetzung zum Ausdruck kommt. Paulus citirt nach der Septuaginta, doch so, daß er im ersten Satz für *ὁ λαός σου Ἰσραήλ* den Ausdruck *ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* einsetzt, welcher den adäquaten Gegensatz zu *κατάλειμμα*, resp. *ὑπόλειμμα* bezeichnet, und den zweiten Satz bedeutend verkürzt. Denn die von א A B verbürgte Lesart *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς*, „denn einen Spruch wird der HErr vollendend und abschließend ausführen auf Erden", ist wohl sicher die ursprüngliche. Die umfangreichere Lesart der späteren codices erklärt sich leicht durch die Annahme, daß die Abschreiber den vollen Text der Septuaginta eingeschoben haben. Es genügt dem Apostel für seinen Zweck, daß er das Urtheil der Vertilgung und Verdammniß, dem das unbußfertige Israel verfallen ist, in der kürzesten Form namhaft macht, weil er durch den Gegensatz nur die vorhergehende Aussage, auf welche er hier allen Nachdruck legt, das *τὸ κατάλειμμα σωθήσεται*, ins Licht stellen will. Das andere Citat, Jes. 1, 9: „Wenn nicht der HErr Zebaoth uns einen Samen übrig gelassen hätte, so wären wir wie Sodom geworden und Gomorrha gleich geworden", ist einer Buß- und Strafrede entnommen, welche allgemeinen Inhalts ist und die daher Jesaias dem Buch seiner Weissagung gleichsam als Einleitung vorangestellt hat. In dieser Prophetie, Cap. 1, malt Jesaias in kurzen, markirten Zügen das ungehorsame, unbußfertige Israel ab, wie es zu seiner Zeit war und in späteren Zeiten dasselbe geblieben ist, und droht ihm das

Gericht an, das schon in seinen Tagen begann und sich schließlich in der gewaltigen Katastrophe vom Jahr 70 n. Chr. vollendete. Da ergoß sich der Zorn Gottes vom Himmel über Juda-Jerusalem, ähnlich wie einst über die gottlosen Städte Sodom und Gomorrha. Sofern der Spruch des Propheten Jesaias die Zukunft Israels betrifft, kennzeichnet ihn Paulus mit Recht als ein Weissagungswort im eigentlichen Sinn, indem er schreibt: *καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας*, „wie Jesaias zuvorgesagt hat". Alle abtrünnigen Kinder sind dem Zorn und Verderben geweiht, nicht nur die, welche von solchen sichtbaren Strafgerichten dahingerafft werden. Doch ist Juda den Bewohnern von Sodom und Gomorrha, von denen nicht Einer übrig blieb, als der HErr diese Städte umkehrte, nicht ganz gleich geworden. Gott hat sich hier einen Samen, שָׂרִיד, eigentlich: ein Entronnenes, übrig behalten. Das sind die Israeliten rechter Art, welche des Heils in Christo theilhaftig geworden sind. Daß Paulus in dem ersten Citat aus Jesaias, wie wir gesehen haben, auf die Aussage von dem Rest, welcher gerettet wird, den Nachdruck legt und derselben einen zweiten Ausspruch des Jesaias, welcher gleichfalls auf den Samen, der da übrig bleibt, hinweist, zur Seite stellt, zeigt deutlich, in welcher Absicht er die zwei Citate aus Jesaias angeführt hat. Er will hier nicht, wie manche Ausleger meinen, die Verwerfung Israels der vorher bezeugten Berufung und Begnadigung der Heiden entgegensetzen, sondern, wie namentlich Fritzsche und Weiß dargethan haben, das *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων* V. 24 mit den Worten des Propheten Jesaias bestätigen, wie er das *ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* aus den Worten des Propheten Hosea erwiesen hat. Gott hat sich, wie dies in der Schrift des Alten Bundes geweissagt ist, aus den Heiden, aber auch aus den Juden, trotz der Verwerfung der großen Masse, die freilich auch schon von den Propheten vorher verkündigt ist, ein Volk, die Christenheit, berufen und gesammelt.

Angesichts dieser Thatsachen muß alle Widerrede gegen Gott verstummen, schwindet der Anstoß, den man an dem souveränen göttlichen Wollen und Handeln nehmen könnte. Freilich nicht insofern, wie manche Ausleger die Sache darstellen, als ob der Apostel das, was er in dem vorhergehenden Abschnitt V. 14—21 von der göttlichen Souveränität geschrieben, in diesem letzten Abschnitt V. 22—29 modificirte und limitirte, als ob er hier den Nachweis führte, daß Gott von dem Recht, das ihm zusteht, factisch keinen Gebrauch mache. Dies ist nicht der Fall. Was er vorher davon gesagt hat, daß Gott sich erbarmt, welches er will, und verstockt,

welchen er will, und daß er als Schöpfer und Souverän dazu ein Recht hat, das bleibt bestehen, das ist die Wahrheit, davon nimmt Paulus kein Jota zurück, und das ist und bleibt für die fleischliche Vernunft ein Anstoß und Aergerniß und für die gläubigen Christen ein Noli me tangere. Aber nachdem Paulus jene für uns unbegreifliche Thatsache V. 18 constatirt und gegen allen Widerspruch aufrecht erhalten hat, stellt er derselben andere, mittelst des δὲ μεταβατικόν V. 22 angeschlossene Thatsachen zur Seite, welche alle falschen Schlüsse, die man aus ihr ziehen könnte, alle verkehrten Gedanken von Gott ausschließen. Nachdem er seinen Lesern den großen majestätischen Gott gleichsam von ferne gezeigt hat, aus den oben dargelegten Gründen, wendet er ihren Blick alsbald wieder von der blendenden göttlichen Majestät ab und stellt ihnen den Gott alles Erbarmens und den Heilswillen Gottes vor Augen, wie er in der Schrift bezeugt ist und in der Geschichte, in der Berufung der Juden und Heiden, in der Sammlung der Kirche klar zu Tage liegt. Und wenn wir nun das, was er V. 22—29 ausführt, recht erwägen, wenn wir bedenken, mit wie großer Geduld Gott erst so lange Zeit die Objecte der Verstockung, die Gefäße des Zorns getragen hat, wie ernstlich er auch deren Heil gewollt und gesucht hat, und wie er die Zeit der Geduld dazu ausgenützt hat und noch ausnützt, um an den Gefäßen der Barmherzigkeit den Reichthum seiner Herrlichkeit kundzuthun, wie er sich aus der verirrten, verlorenen Heerde der Heiden ein Volk gesammelt und auch aus dem verworfenen Geschlecht der Juden sich einen Rest übrig behalten hat, ferner auch bedenken, wie eben dies nicht zufallens geschehen ist, sondern der Schrift gemäß, nach Gottes Rath und Willen, so schwindet, menschlich geredet, aller Verdacht, als ob dieser Gott je parteiisch und ungerecht verfahren könnte. Wir verlieren dann alle Lust und Neigung, das zu forschen, was uns zu hoch ist, und versenken uns mit allen Gedanken unserer Seele in den Abgrund des göttlichen Erbarmens, welcher allen Sündern offen steht, und freuen uns von ganzem Herzen des Heils, das uns und Andern widerfahren ist.

Wir können den Inhalt der zweiten Hälfte des Capitels, V. 14—29, in folgenden Satz zusammenfassen:

Der Apostel betont nachdrücklich, daß Gott der freie HErr ist, der da bekehrt und verstockt, welche er will, und warnt davor, die göttliche Majestät zu meistern, weist aber zugleich in die Schrift und in die Geschichte hinein und zeigt, wie Gott die Gefäße des Zorns mit großer Geduld getragen und nach seinem reichen Erbarmen aus Juden und Heiden sich ein Volk des Eigenthums gesammelt hat.

9, 30—10, 21. Der Glaube der Heiden und der Unglaube Israels.

9, 30—33. Was sollen wir nun sagen? Daß die Heiden, welche der Gerechtigkeit nicht nachjagten, die Gerechtigkeit erlangt haben, nämlich die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben ist; Israel dagegen, das dem Gesetz der Gerechtigkeit nachjagte, ist nicht zum Gesetz gelangt. Warum? Weil nicht aus dem Glauben, sondern, wie sie meinten, aus den Werken; sie stießen sich am Stein des Anstoßes, wie geschrieben steht: Siehe, ich lege in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels der Aergerniß, und wer auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden.

Die Redewendung *Τί οὖν ἐροῦμεν;* leitet, ähnlich wie 4, 1; 6, 1. 15; 7, 7; 8, 31; 9, 14, eine neue Gedankenreihe ein, und zwar so, daß sie dieselbe mit dem vorher Bemerkten in Verbindung setzt. Indeß wird an unserm Ort nicht, wie in den eben angeführten Stellen, eine vermeintliche oder wirkliche Folgerung eingeführt, sondern der Apostel greift nur auf die letzten Worte des vorigen Abschnitts zurück, um die Erörterung, die er jetzt im Sinn hat, daran anzuknüpfen. Er hatte vorher zwei Sprüche aus dem Propheten Jesaias citirt, die da besagen, daß Gott sich aus Israel einen Rest, einen Samen übrig behalten habe, und hatte gezeigt, daß diese Weissagung jetzt hinausgegangen sei, indem sich Gott durch das Evangelium auch aus den Juden ein Volk berufen habe. Es ist jedoch eben nur ein Rest aus Israel, welcher sich bekehrt und gerettet wird. Und dieser Rest steht im Gegensatz zu der großen Masse der Kinder Israel, die dem Sand am Meer gleicht, und welche gemäß eben jenen Prophetenworten der Vertilgung und dem Verderben verfallen soll. Indem Paulus auch das, was Jesaias von der massa perdita geschrieben, mit citirte, war er auf den Hauptgedanken der 9, 1 begonnenen geschichtlichen Ausführung, die Verwerfung Israels, nämlich der großen Mehrzahl des Volks, zurückgekommen. Und nun wirft er die Frage auf: Was sollen wir nun sagen? Was sollen wir hier urtheilen? Indem er diese Frage sofort beantwortet, macht er eine Thatsache geltend, die man wohl im Auge behalten muß, wenn man das beklagenswerthe Geschick Israels recht verstehen und beurtheilen will. Er weist zunächst darauf hin, daß, während die Heiden ungesucht die Gerechtigkeit erlangt haben, Israel hinter der Gerechtigkeit zurückgeblieben ist. Denn in dem Doppelsatz V. 30b. 31 liegt

offenbar auf der zweiten Hälfte der Nachdruck. Es handelt sich in diesem Zusammenhang, wie Hofmann richtig anmerkt, um Israel, und der Heiden wird nur im Gegensatz zu Israel gedacht.

Die Heiden haben der Gerechtigkeit nicht nachgejagt, sich in keiner Weise um die Gerechtigkeit bemüht, ihr Dichten und Streben ging vielmehr nur auf Befriedigung der sündlichen Lüste. Doch siehe, da ist ihnen in ihrem Sündenlauf ganz ungesucht in dem Wort des Evangeliums die Gerechtigkeit in den Weg getreten, und zwar die wahre Gerechtigkeit, von welcher der Apostel in diesem Brief sattsam Zeugniß gegeben hat, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, „die aus dem Glauben ist“, die in Folge des Glaubens dem sündigen Menschen zu Theil wird. Und so haben sie ohne all ihr Zuthun und Bemühen die Gerechtigkeit erlangt, überkommen, ohne zu laufen, dieselbe gleichsam als Preis des Wettlaufs davongetragen, *κατέλαβε*. Die Gerechtigkeit sammt dem Glauben, welcher sich dieselbe applicirt, erscheint hier als purlautere Gnadengabe Gottes, die dem zufällt, der sie nicht sucht, vielmehr das Widerspiel sucht und erstrebt. „Hier haben wir also den V. 16 ausgesprochenen Grundsatz bestätigt, daß Gottes Erbarmen die Gerechtigkeit, und damit die Bedingung des Heils gegeben hat unabhängig von allem Wollen und Laufen des Menschen, da der Glaube der Gegensatz aller menschlichen Werkthätigkeit ist und überdem von Gott selbst gewirkt wird.“ Weiß. Was der Apostel von den Heiden bezeugt, dient ihm aber nur dazu, wie schon bemerkt, das Widerspiel, das von Israel gilt, ins Licht zu stellen. Wir fassen den 31. Vers, seiner Bedeutung entsprechend, am besten als selbstständigen Satz, unabhängig von dem *ὅτι* V. 30, und lesen ihn nach den älteren Handschriften folgendermaßen: *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε.* Israel hat das gethan, was die Heiden nicht thaten, hat der Gerechtigkeit oder, wie Paulus sich hier ausdrückt, dem Gesetz der Gerechtigkeit nachgejagt. Wir verstehen unter *νόμος δικαιοσύνης* nicht irgend „eine Norm, nach welcher Gerechtigkeit erlangt wird“ (Weiß), noch „das zur Realisation vorgestellte Ideal der Gerechtigkeit“ (Philippi), noch „die Idee des rechtfertigenden Gesetzes“ (Meyer), sondern mit den meisten Auslegern, da ja von Israel und dem Bemühen Israels die Rede ist, das Gesetz, das Israel hatte, das mosaische Gesetz. Dasselbe ist hier nach der Gerechtigkeit benannt, weil es dem Menschen zeigt, was vor Gott recht ist, weil es Gerechtigkeit, und zwar vollkommene Gerechtigkeit, fordert. Hinter diesem Gesetz ist Israel hergewesen, das heißt, hat sich emsig bemüht, dasselbe, wenigstens äußerlich, zu

erfüllen. Doch dies sein Bemühen war vergeblich. Israel ist nicht zum Gesetz hingelangt, den Forderungen des Gesetzes nicht nachgekommen, also hinter der Gerechtigkeit zurückgeblieben. Was in den Ausdrücken *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* und *φθάνειν εἰς νόμον* liegt, hat Hofmann mit folgenden Worten klargestellt: „Daß der Ausdruck *διώκειν νόμον* nicht erlaube, an das Gesetz zu denken, welches Israel hatte, weil man nur dem nachtrachte, was man noch nicht besitze, ist ein irriger Einwurf. *Διώκειν τὸ σίκερα* (Jes. 5, 11) heißt nicht den Wein zu bekommen trachten, sondern dahinter her sein, ihn zu trinken, und *εἰρήνην διώκειν μετὰ πάντων* (Hebr. 12, 14) heißt nicht Frieden zu erlangen suchen, sondern darauf aus sein, mit Allen in Frieden zu leben, und *διώκειν τὰ τῆς οἰκοδομῆς πρὸς ἀλλήλους* (Röm. 14, 19) heißt nicht sich in Besitz dessen setzen wollen, was zu gegenseitiger Förderung dient, sondern es sich angelegen sein lassen. So ist hier *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* Bezeichnung der Richtung auf ein Gesetz, welches lehrt, was recht ist, nicht um in den Besitz desselben zu gelangen, sondern um zu thun, was es fordert. Weil Israel ein solches Gesetz hatte, darum konnte es hinter ihm her und darauf aus sein, es zu erfüllen. Und dies war in der That die Richtung seines Volkslebens. Aber in ein Gesetz hineingelangt ist es damit noch nicht, ist nicht geworden, was der Apostel einmal mit dem Ausdruck *ἔννομος* bezeichnet.“ Und daß also nun Israel bei allem seinem Streben nach Gerechtigkeit doch hinter dem Gesetz der Gerechtigkeit und damit hinter der Gerechtigkeit zurückgeblieben ist, darnach will bemessen und beurtheilt sein, was Paulus vorher von dem Zorn und Gericht, dem Israel verfallen ist, geschrieben hat, das ist der Grund der Verwerfung Israels. Gerechtigkeit, und zwar vollkommene Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*, ist die Vorbedingung der Seligkeit, *σωτηρία*. Das hatte der Apostel schon im Eingang seines Schreibens, 1, 16. 17, hervorgehoben. Wer also der Gerechtigkeit baar und ledig ist, der hat nichts Anderes zu erwarten, als Zorn und Gericht. Diese Begründung des unseligen Geschicks Israels findet in der folgenden Aussage ihre Ergänzung und Vervollständigung.

Der Apostel fragt: *Διατί;* „Warum?“ Warum ist Israel nicht zum Gesetz hingelangt, nie so weit gekommen, daß es sich im Einklang mit dem Gesetz befand? Antwort: *Ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου.* V. 33. Die Lesart *ἐξ ἔργων* ohne *νόμου* ist die weniger bezeugte. Wir ergänzen aus dem Vorhergehenden als Prädicat mit De Wette, Godet und Andern: *δικαιοσύνην ἐδίωκεν,* und nicht *νόμον δικαιοσύνης ἐδίωκεν,* wie z. B. Philippi, Meyer, Weiß

wollen: Denn wenn, wie dies der Zusammenhang mit sich bringt, mit *νόμος δικαιοσύνης* das mosaische Gesetz gemeint ist, so kann man füglicher Weise nicht sagen, daß Israel nicht aus dem Glauben, sondern aus des Gesetzes Werken dem Gesetz nachjagte, das Gesetz zu erfüllen suchte. *Διώκειν δικαιοσύνην* ist der allgemeinere Begriff, der den specielleren *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* in sich schließt. Indem Israel dem Gesetz nachjagte, hat es überhaupt der Gerechtigkeit nachgejagt, Gerechtigkeit zu erlangen gesucht und also das gethan, was die Heiden nicht gethan haben. Aber dies sein Bemühen um Gerechtigkeit war nicht aus dem Glauben, sondern als aus des Gesetzes Werken. Das *ὡς* in *ὡς ἐξ ἔργων νόμου* ist, wie man es zu nennen pflegt, das *ὡς* der subjectiven Vorstellung. Das war die Meinung Israels, es wollte aus des Gesetzes Werken gerecht werden. Und ebendeshalb hat es Israel nicht bis zur Uebereinstimmung mit dem Gesetz gebracht, ist hinter dem Gesetz zurückgeblieben. Denn kein sündiger Mensch kann den Forderungen des Gesetzes nachkommen, durch des Gesetzes Werk wird kein Fleisch gerecht. Der einzige Weg zur Gerechtigkeit ist der Glaube, der Glaube an JEsum Christum, der durch sein *δικαίωμα* 5, 18, wie durch sein Leiden und Sterben den Sündern eine vollkommene Gerechtigkeit bereitet hat, die allen Anforderungen des Gesetzes genügt. Hätte Israel, wie die Heiden, das Evangelium von Christo im Glauben angenommen, so wäre es zum Gesetz hingelangt, allen Forderungen des Gesetzes gerecht geworden, so hätte es, wie die Heiden, Gerechtigkeit erlangt. Weil es aber des Glaubens sich weigerte und statt dessen mit des Gesetzes Werken umging, ist es hinter dem Gesetz und hinter der Gerechtigkeit zurückgeblieben und hat damit seine Seligkeit verscherzt.

Den Unglauben Israels characterisirt der Apostel des Näheren mit den Worten: *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος.* V. 32 b. Der Sinn bleibt sich gleich, ob man diesen Satz asyndetisch an den vorhergehenden anschließt, oder ob man das schwach bezeugte *γάρ* liest, welches dann explicativ zu fassen wäre. Die Israeliten haben sich, der großen Mehrzahl nach, an dem als solchen bekannten Stein des Anstoßes gestoßen. Das ist Christus. Dieser Stein wurde ihnen, als sie dem Gesetz nachjagten, in der Predigt des Evangeliums, die sie vernahmen, gleichsam in den Weg gelegt. Und sie haben an ihm Anstoß genommen. *Προσκόπτειν τινί,* in übertragener Bedeutung, bezeichnet, wie Cremer richtig definirt, beides zugleich, Sünde und Strafe, heißt: „Anstoß nehmend Schaden leiden." Das Gewicht ruht hier auf dem ersteren Moment, da die Schuld Israels hervorgekehrt

wird. Die von Israel haben sich von Christo „abgestoßen gefühlt“ (Cremer), der als der Sünderheiland ihre Selbstgerechtigkeit zu Schanden machte, sind „über ihn unwillig geworden“ (Schierlitz), haben sich an ihm geärgert. Solcher Anstoß hat freilich Straucheln, Fall und Verderben im Gefolge. Und so hat sich an Israel bewahrheitet, was Jesaias geweissagt: *Ἰδού, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.* V. 33. „Siehe, ich lege in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels der Aergerniß, und wer auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden.“ In diesem Citat sind zwei Prophetensprüche in Einen kurzen Ausdruck zusammengewoben. Jes. 28, 16 heißt es: „Darum so spricht der Allherr Jehova: Siehe, ich bin's, der gegründet in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung — der Gläubige fleucht nicht“ — *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* nach der Septuaginta, die wahrscheinlich יָבִישׁ statt יָחִישׁ gelesen hat. Der köstliche Stein, den der HErr in Zion einlegt, ist, wie z. B. unter den Neueren auch Godet, Delitzsch anerkennen, der Sohn Davids, der Messias Israels, auf den sich die Kirche des Neuen Testaments aufbauen soll. Paulus citirt die ersten, aber auch die letzten Worte dieser Weissagung, indem er vorher ja auch der Heiden gedacht hat, die sich im Glauben an Christum, den Fels des Heils, angeschlossen, auf diesen Eckstein aufgebaut haben, und um anzudeuten, wie leicht auch Israel bei Christo hätte Heil finden können. Aber nein, Israel hat das Heil des Königs Messias verschmäht, und so ist ihm der Fels des Heils ein Stein des Anstoßes und Fels der Aergerniß geworden. Darum bezeichnet Paulus den Stein, den Gott in Zion eingelegt, sofort als *λίθον προσκόμματος* und *πέτραν σκανδάλου.* Die letzteren Worte sind der Weissagung Jes. 8, 13—15 entnommen: „Den HErrn Zebaoth, den sollt ihr heiligen, und Er sei eure Furcht, und Er euer Schrecken; so wird er zum Heiligthum sein; dagegen zu einem Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses den zwei Häusern Israels, zu einer Schlinge und zu einem Fallstrick den Bewohnern Jerusalems. Und es werden straucheln unter ihnen Viele und fallen und zerschellen und verstrickt und gefangen werden.“ Das ist gleichfalls eine messianische Weissagung. Der HErr Zebaoth, von dem hier die Rede ist, ist nach dem Zusammenhang Christus-Immanuel. Derselbe wird den frommen, gläubigen Kindern der Propheten ein Heiligthum sein, ein schützendes Asyl, dagegen den beiden Häusern Israel, das ist dem ungehorsamen, ungläubigen Israel ein Stein des Anstoßes und

Fels des Aergernisses, אֶבֶן נֶגֶף und צוּר מִכְשׁוֹל. Der großen Masse des Volks, welche Christum-Immanuel verwirft, wird und soll Christus nur noch dazu dienen, daß sie sich an ihm stößt und ärgert, an ihm zu Falle kommt und zerschellt. So weit war es, als Paulus diesen Brief schrieb, mit Israel gekommen. Christus war erschienen und hatte sich seinem Volk als der verheißene Helfer und Erlöser dargestellt. Die Apostel Christi hatten zuerst den Juden bezeugt, daß in keinem Andern Heil sei, als in Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Israel aber, die große Mehrzahl, hatte von Anfang an sich an Christo gestoßen und geärgert und sich in der Feindschaft wider Christum verfestigt. Und so war nunmehr Christus nach Gottes gerechtem Verhängniß ihm dazu gesetzt, daß es sich weiterhin und immer heftiger an ihm stieß und ärgerte und schließlich an ihm zu Fall kam und zerschellt wurde. So weist der Apostel hier auf die schwere Verschuldung Israels hin, den zur vollen Reife gediehenen Unglauben, und zwar als die adäquate Ursache des Verderbens und der Verdammniß. Im Uebrigen geht es allen Ungläubigen nach derselben Weise. Petrus bezieht das Wort des Propheten Jesaias auf Alle, die nicht glauben, indem er davon schreibt, daß den Ungläubigen der Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden, ein Stein des Anstoßes und Fels der Aergerniß geworden sei, die sich im Unglauben an dem Worte stoßen, *οἳ προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες*. 1 Petr. 2, 7. 8. Wer sich nicht auf Christum, den Eckstein, aufbaut, wer das Heil in Christo verwirft und sich an Christo ärgert, der kann schließlich nicht anders, als daß er, sobald das Wort von Christo ihm zu Ohren oder in den Sinn kommt, dawider aufbegehrt und anläuft zu seinem ewigen Schaden und Verderben. Christus ist ihm ein Geruch des Todes zum Tode geworden.

Zehntes Capitel.

10, 1—4. **Brüder, meines Herzens Wohlgefallen und meine Bitte zu Gott ist für sie zur Seligkeit. Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer um Gott haben, aber nicht nach rechter Erkenntniß. Denn indem sie die Gerechtigkeit Gottes verkennen und dagegen ihre eigene aufzurichten suchen, sind sie der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan worden.**

Denn Christus ist des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit Jedem, der da glaubt.

Die Capitelabtheilung ist hier nicht am Platz. Es hat bereits, wie oben bemerkt, 9, 30 ein neuer Gedankenabschnitt begonnen. Der Eingang des 10. Capitels, V. 1—4, zeigt deutlich, daß das 9, 30—33 eingeführte Thema, von dem Unglauben Israels als der Ursache seiner Verwerfung, jetzt weiter ausgeführt werden soll. In hoc capite permanet (apostolus) in instituto argumento et primam causam rejectionis Judaeorum, quae est fiducia propriae justitiae et Christi ejusque justitiae neglectio, exponit. Körner. Exposuit autem in fine praecedentis capitis causam, cur Judaei sint rejecti. Israel, inquiens, qui sectabatur legem justitiae, ad legem justitiae non pervenit, quia non ex fide, sed tanquam ex operibus. Hanc causam repetit nunc Paulus et expolit eam copiose. Brenz.

Indem Paulus aber nun daran geht, die schwere Verschuldung Israels näher nachzuweisen und ins Licht zu stellen, wehrt er zunächst nochmals, wie er schon 9, 1 ff. gethan, den Mißverstand ab, als ob er für seine Verwandten nach dem Fleisch kein Herz und Mitgefühl hätte, als ob er, weil sie ihn und sein Heidenapostelamt anfeindeten, nun auch seinerseits ihr Feind geworden wäre. Er versichert seinen „Brüdern", den christlichen Lesern, daß er, der als der Heidenapostel ihr Seelenheil auf betendem Herzen trägt, auch seinem Volk Israel von Herzen das Heil gönnt. Sie sollen ja nicht wähnen, als hätte er seine Lust und Freude daran, Israel zu richten und zu verdammen. Er schreibt: *ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν*. V. 1. Wir fassen *εὐδοκία* am angemessensten mit Philippi in der nächstliegenden Bedeutung „Wohlgefallen", „Lust und Freude meines Herzens". „Diese Bedeutung berührt sich dann sehr nahe mit der Bedeutung ‚Wunsch', wie Luther übersetzt, und schon Chrysostomus, Theophylact und Oecumenius erklären: *ἡ σφόδρα τῆς ἐμῆς καρδίας ἐπιθυμία*. Zwar heißt *εὐδοκία* allerdings an sich nicht ‚Wunsch'. Aber überall, wo mein Wohlgefallen auf ein nicht schon vorhandenes, sondern erst zu realisirendes Object gerichtet ist, hat es von selbst den Character des Wunsches an sich. Vgl. 2 Cor. 5, 8; 1 Theff. 2, 8." Und dieser Wunsch des Apostels wird zum Gebet, zur Bitte zu Gott. *Ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν* ist auch ohne Wiederholung des Artikels ein einheitlicher Begriff. Sein Wunsch und seine Bitte ist aber für sie auf ihre Seligkeit, ihre *σωτηρία* gerichtet, geht für sie dahin, daß sie die Seligkeit erlangen möchten. Man darf das *μέν* im Eingang des Satzes — *ἡ μὲν*

εὐδοκία etc. — nicht übersehen. Demselben entspricht zwar kein δέ, aber es zielt doch auf einen Ersatz des δέ, auf einen Gegensatz ab, der im Folgenden zum Ausdruck kommt. Zuvörderst bemerkt Paulus noch, was ihn zu seinem Wunsch und zu seiner Fürbitte bestimmt. „Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer um Gott haben", ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν. V. 2 a. Der Genitiv θεοῦ ist genitivus objecti. Eifer um Gott schreibt er auch Act. 22, 3 den Juden zu, wie auch sich selbst, da er noch Pharisäer war: ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστε σήμερον. Er bezeugt ihnen, ja, das muß man ihnen lassen und anerkennen, daß sie um Gott eifern und nicht indifferent sind. Sie haben Jahrhunderte lang unter heidnischen Machthabern die Weise und Religion der Väter festgehalten, um ihres monotheistischen Cultus willen die blutigsten Verfolgungen ausgestanden. Sie sind fleißig und eifrig in der Verehrung des HErrn Jehova, in Entrichtung der Zehnten und Opfer. Sie eifern um das Gesetz Gottes. Und das Ziel dieses Eifers ist die Seligkeit, ἡ σωτηρία. Paulus bezeugt den Juden Act. 26, 7, daß sie, „die zwölf Geschlechter mit anhaltendem Gottesdienst Tag und Nacht zu der den Vätern verheißenen Hoffnung", der Auferstehung der Todten, „zu kommen hoffen". Wie sollte er da nicht von Herzen wünschen und auch Gott darum bitten, daß sie das angestrebte Ziel, die Seligkeit, erreichen möchten.

Doch nun setzt der Apostel dem Zeugniß, das er den Juden gibt, ein schwerwiegendes „Aber" entgegen. „Aber nicht nach rechter Erkenntniß." Ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. V. 2 b. Für ihren Eifer um Gott ist nicht die ἐπίγνωσις maßgebend. Paulus will hier, wie der Zusammenhang ergibt, wie sonderlich auch der das οὐ κατ' ἐπίγνωσιν erläuternde folgende Satz beweist, die Schuld Israels darlegen, und so kann es nicht seine Meinung sein, daß Israel in Unwissenheit eifere, daß es ihm nur an dem rechten Wissen gebreche, was vielmehr eher zu seiner Entschuldigung dienen würde. Cremer bemerkt zu Ἐπίγνωσις: „Im neuen Testament erscheint es nur im paulinischen Sprachgebrauch und Hebr. 10, 26. 2 Petr. 1, 2. 3. 8; 2, 20, und zwar stets von einer Erkenntniß, welche auf die Gestaltung des religiösen Lebens aufs stärkste einwirkt, = eine die persönliche Theilnahme in Anspruch nehmende und auf die Person einwirkende Erkenntniß. Vgl. Jud. 9, 14. So kann, wie Delitzsch, Hebräerbrief S. 493 sagt, wohl von einer falschen γνῶσις, aber nicht von einer falschen ἐπίγνωσις die Rede sein." Und so definiren manche Ausleger ἐπίγνωσις nicht unpassend als „die richtige Erkenntniß".

Diese Begriffsbestimmung begreift in sich, daß die Abwesenheit der *ἐπίγνωσις* nicht nur ein intellectueller, sondern auch ein sittlicher Fehler ist. Noch näher zur Sache, zum Gebrauch des Worts *ἐπίγνωσις* an unserer Stelle trifft Hofmanns Erklärung: „*Ἐπιγνώσκειν* ist dasjenige Erkennen, welches des Erkennenden willentliche Richtung auf den Gegenstand des Erkennens zur Voraussetzung hat." Und die Juden sind nun eben nicht Willens, Gott recht zu erkennen. Auch der Ausdruck, den Luther gebraucht, „Aber mit Unverstand" schließt einen sittlichen Vorwurf in sich. Die Juden sind unverständig, wollen nicht verstehen. Röm. 1, 28 erscheint es als Versündigung der abgefallenen Menschen insgemein, daß sie Gott nicht gewürdigt haben in Erkenntniß zu haben, *οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει.* Gott hatte sich ihnen in den Werken der Schöpfung zu erkennen gegeben. Aber sie haben die ihnen dargereichte Gotteserkenntniß sich nicht subjectiv zugeeignet, ihre Gedanken nicht darauf gerichtet, derselben keinen Raum bei sich gegeben. Aehnlich steht es mit Israel. Gott hat ihm kundgegeben, in seinem Wort, wer und wie er ist und wie er verehrt sein will. Aber sie meinen und wollen Gott nicht, wie er ist und wie er sich ihnen kundgethan hat, sondern wie sie ihn meinen und wollen. Und darum ist ihr Eifer um Gott kein Gott wohlgefälliger Eifer. Der rechte Eifer um Gott, der rechte Gottesdienst hält sich in den Schranken der Offenbarung Gottes und folgt nicht den eigenen Gedanken und der eigenen Meinung. Brenz: Deus colendus quidem est, non autem juxta hominis delectum et arbitrium, sed juxta Spiritus sancti decretum et mandatum. Discamus igitur hoc loco de hominum studio in colendo Deo recte judicare. Vulgaris enim error est, quod homines sentiant, divinitus approbari, quicquid studio colendi Dei faciendum susceperint. Bono, inquiunt, animo audio Missas Pontificias, bona intentione adoro ligneam aut lapideam statuam Crucifixi. Et absit longissime, ut id faciam colendi idoli, sed tantum colendi viri Dei gratia. Paulus autem hoc loco pie et diserte exponit, quid de tali hominum studio sit sentiendum. Non enim sufficit, ut aliquid zelo Dei et bona animi intentione faciendum suscipias, sed exigitur, ut hic zelus et haec intentio sit secundum scientiam. Und zwar ist der Mangel an solcher scientia eine verschuldete und verdammliche inscitia, wie denn Körner von dem zelus Judaeorum sagt: qui est natus ex inscitia et verbi Dei contemtu.

Wiefern die Juden mit Unverstand eifern, wiefern sie die richtige Erkenntniß verleugnen, besagen die Worte: *Ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν*

τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. V. 3. Den Ton hat hier der dem Hauptsatz vorangestellte Participialsatz und in diesem wiederum der erste Theil. Denn *ἀγνοοῦντες* entspricht offenbar dem *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*, und das Object des *ἀγνοεῖν* gibt an, was insonderheit die Juden nicht erkannt haben und nicht haben erkennen wollen. Das ist *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη*, und damit ist hier, wie der Gegensatz *ἡ ἰδία δικαιοσύνη* zeigt, die Gerechtigkeit gemeint, die von Gott herrührt. Gott hat den Sündern Gerechtigkeit bereitet und im Evangelium offenbart und dargeboten. Ja, Gott hat Israel sonderlich auch dies zu erkennen gegeben, im Evangelium, wie schon in Moses und den Propheten, wie der sündige Mensch vor Gott gerecht wird, daß Er selbst, Gott, aus eitel Gnaden dem Menschen eine vollkommen genügende Gerechtigkeit beschafft hat und daß eben dies die rechte Gottesverehrung ist, wenn der Mensch solche Gnade Gottes preist und anerkennt. Aber davon wissen die Juden nichts und wollen sie nichts wissen, nolunt scire (Körner). Sie lassen die Gerechtigkeit Gottes außer Acht. So gewiß der letztere Theil des Participialsatzes *τὴν ἰδίαν*, scil. *δικαιοσύνην, ζητοῦντες στῆσαι* ein Verhalten ausdrückt, ebenso gewiß ist auch der erstere Theil, *ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*, so gemeint. Daß *ἀγνοεῖν* auch sonst ein absichtliches Verkennen bezeichnet, beweist z. B. Act. 13, 27. Da sagt Paulus von den Bewohnern Jerusalems und ihren Obersten: *τοῦτον ἀγνοήσαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας.* Die Juden kannten die Stimme der Propheten, die ja jeden Sabbath in den Schulen vorgelesen wurden, aber sie haben dieselbe verkannt und verleugnet und so auch Christum, von dem alle Propheten zeugen, verkannt und verleugnet. Und so verkennen sie eben auch die Gerechtigkeit Gottes, lassen dieselbe außer Acht und suchen dagegen ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten, durch ihr eigenes Thun vor Gott gerecht zu werden, das sind ihre eigenen Gedanken von Gott und Gerechtigkeit; und so sind sie der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan worden, haben sich dieser Ordnung Gottes, der Heilsordnung, nicht untergeben. Darum hilft ihnen aber auch ihr Eifer um Gott nichts zur Seligkeit, indem sie den einigen von Gott gewiesenen Weg zur Seligkeit, das ist die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube, der sich derselben untergibt, nicht sehen und nicht gehen wollen.

Der mit *'Αλλά* eingeleitete Passus V. 2b. 3 steht zugleich im Gegensatz zu dem, was der Apostel V. 1 von seinem Wunsch und

Gebet zu Gott gesagt hat. Er für seine Person gönnt, wünscht und erbittet Israel die Seligkeit. Er möchte nichts lieber, als daß Israel seinen Eifer, den es in verkehrter Weise und in einer bösen Sache, in Aufrichtung der Werkgerechtigkeit, an den Tag legt, einer guten Sache, der Gerechtigkeit Gottes, zuwenden und so das Heil erlangen möchte. Sie aber, die Juden, hindern durch ihren Unglauben nicht nur die Erfüllung seines Wunsches, die Erhörung seines Gebets, sondern schließlich auch seine Fürbitte selbst. Die Christen beten auch für die Unchristen, für ihre Beleidiger und Verfolger, daß Gott sie bekehren möge. Doch in dem Maaß, als Letztere sich an dem Stein des Anstoßes stoßen und ärgern, wider das Wort der Wahrheit und die richtige Erkenntniß sich verstocken, ziehen sie ihre Fürbitte zurück, bis dieselbe zuletzt ganz verstummt. Denn, wie der Apostel Johannes schreibt: „Es ist eine Sünde zum Tode, dafür sage ich nicht, daß Jemand bitte." 1 Joh. 5, 16. Das ist die Sünde, der Zustand der Verstockung. Luther erklärt öfter, daß er nicht mehr für die verstockten Papisten, überhaupt für die Verstockten bitten wolle. Vgl. Erl. Ausg. 25, S. 3. Eberle, Luthers Episteln-Auslegung zu 1 Joh. 5, 16.

Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι: so fährt der Apostel V. 4 fort. „Denn Christus ist des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit Jedem, der da glaubt." Es kehren hier die Begriffe wieder, die in dem vorhergehenden Satz hervorstechen; Paulus sagt auch hier wieder von der *δικαιοσύνη* und *νόμος* entspricht der *ἰδία δικαιοσύνη*, indem ja die eigene Gerechtigkeit darin besteht, daß der Mensch durch sein eigenes Thun, durch des Gesetzes Werke gerecht werden will. Diese Begriffe, die vorher in eine geschichtliche Aussage über das Verhalten der Juden verwoben waren, sind hier Bestandtheile einer allgemeinen Sentenz. Der kurze, prägnante Satz V. 4 ist eine Art Axiom, in das sich die Lehre Pauli zusammenfaßt, ähnlich wie der andere bekannte Spruch Röm. 3, 28: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben." Wir übersetzen mit Luther: „Christus ist des Gesetzes Ende" und nehmen also *τέλος* in seiner nächstliegenden Bedeutung „Ende", nicht in der Bedeutung „Zweck" oder gar „Erfüllung", die es gar nicht hat. Denn die Meinung des Apostels ist offenbar, daß das Gesetz in Christo aufgehört und der Glaubensgerechtigkeit Platz gemacht hat. Das Gesetz stellt an den Menschen Forderungen, ernste Forderungen, fordert vollkommene Gerechtigkeit, daher es vorher „Gesetz der Gerechtigkeit" genannt war. Und

wenn nun die Forderungen des Gesetzes alle erfüllt sind, so hat das Gesetz sein Ende erreicht, so hat es dem Menschen nichts mehr zu sagen. Nun aber hat Christus an der Menschen Statt alle Forderungen des Gesetzes erfüllt, vollkommen erfüllt. Und so ist mit Christo das Gesetz zu Ende gekommen, ihm ist sein Recht geschehen. Selbstverständlich handelt es sich hier nur um die Frage, wie der Mensch vor Gott gerecht und selig wird. Damit hat das Gesetz nichts zu schaffen. Daß das Gesetz sonst noch einen Platz in der Kirche Christi hat, und welches da der rechte Brauch des Gesetzes ist, das ist oben, zu 3, 20; 7, 7 ff., zur Genüge gezeigt. Worauf es aber damit, daß Christus des Gesetzes Ende ist, abgesehen ist, worauf Gott es abgesehen hat, besagt der zweite Theil des Spruchs: *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*, „zur Gerechtigkeit Jedem, der da glaubt". Diese Absicht ist jetzt erreicht. Indem Christus das Gesetz erfüllt und damit zu Ende gebracht hat, ist nun Gerechtigkeit, vollkommene Gerechtigkeit vorhanden für Jeden, der da glaubt. Der Mensch braucht nur die Gesetzeserfüllung, den Gehorsam Christi, diese fertige Gerechtigkeit im Glauben hinzunehmen. Wer immer Christum und damit die in ihm beschlossene Gerechtigkeit im Glauben sich zueignet, der hat Gerechtigkeit. Luther hat zwar frei, aber dem Sinn nach sehr zutreffend übersetzt: „Wer an den glaubt, der ist gerecht", nicht: wird gerecht, sondern ist gerecht. Wer Christum im Glauben aufnimmt, der applicirt sich in und mit Christo die von Christo beschaffte und in Christo vorhandene Gerechtigkeit und ist eo ipso vor Gott gerecht. Und dieses Factum, in dem sich die neutestamentliche Heilsgeschichte und Oekonomie concentrirt, daß Christus gekommen ist und das Gesetz erfüllt und so zu Ende gebracht hat, dieser Thatbestand, der offen zu Tage liegt, daß in Christo Gerechtigkeit vorhanden und Jeder, der an ihn glaubt, gerecht und nicht mehr den Forderungen oder Vorwürfen des Gesetzes ausgesetzt ist, dient nun dem Apostel, wie das den Satz V. 4 einleitende *γάρ* anzeigt, als Beweis dafür, daß die Juden so gar unverständig sind und nicht sehen und wissen wollen, was es um die Gerechtigkeit Gottes ist. Denn auf *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* und *ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην* lag ja in der vorhergehenden Aussage, V. 2b. 3, der Ton. Der Apostel hat Recht, die Juden jenes sträflichen Unverstandes zu zeihen; denn was er soeben, V. 4, ausgesprochen, ist anerkanntermaßen der Zweck der Sendung Christi, und den ignoriren die Juden. Würden sie ihre Augen aufthun und dieselben nicht geflissentlich gegen das helle Licht des Neuen Testaments, gegen die V. 4 bezeugte offenkundige Wahr-

heit und Thatsache verschließen, so würden sie nicht das Gesetz wieder hervorsuchen, nicht ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten, vielmehr die wahre Gottesgerechtigkeit erkennen und derselben bei sich Raum geben. Dieser Gedankenzusammenhang ergibt sich ungezwungen aus den vorliegenden Texteswortcn, während die andern Erklärungen des *γάρ* zu weit hergeholt sind. Auch Hofmann und Weiß, ja auch Philippi und Hodge langen schließlich bei demselben Resultat an, nur daß die Letzteren fälschlicher Weise die letzten Worte des 3. Verses, *τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν*, durch V. 4 begründet sein lassen. Uebrigens gilt das, was Paulus hier von den Juden schreibt, von allen Ungläubigen. Das ist die klare Summa des Evangeliums Gottes, das unverkennbare Schibboleth der wahren Religion: Christus ist des Gesetzes Ende; wer an den glaubt, der ist gerecht. Und so ist es ein unentschuldbarer Unverstand, wenn Einer jetzt noch nicht weiß, wo er Gerechtigkeit, Heil und Leben suchen soll, wenn Einer die von Gott beschaffte Gerechtigkeit verkennt und verleugnet und statt dessen die eigene Gerechtigkeit aufrichtet.

V. 5—10. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz: Welcher Mensch es gethan hat, der wird dadurch leben. Die Gerechtigkeit aber aus dem Glauben sagt also: Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? das ist, um Christum herabzuholen. Oder: Wer wird hinabsteigen in die Tiefe? das ist, um Christum von den Todten heraufzuholen. Sondern was sagt sie? Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen; das ist das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen. Denn wenn du mit deinem Munde JEsum als den HErrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde bekennt man zur Seligkeit.

Der Apostel hat vorher „die eigene Gerechtigkeit“ oder, was dasselbe ist, die Werkgerechtigkeit oder Gesetzesgerechtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes einander gegenübergestellt und gezeigt, daß das Gesetz in und mit Christo zu Ende gekommen ist und der Glaubensgerechtigkeit Raum gemacht hat, so daß also die letztere die Gesetzesgerechtigkeit schlechterdings ausschließt. Und diesen Gegensatz illu=

ſtrirt er nun in dem vorliegenden Abſchnitt, V. 5—10, durch ausführliche Beſchreibung der ganz verſchiedenartigen Beſchaffenheit jener doppelten Art von Gerechtigkeit. Das *γάρ* V. 5, welches den ganzen Abſchnitt einleitet, iſt, wie Weiß richtig hervorhebt, erläuternd. *Μωυσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου*, das iſt ſo viel wie: *περὶ τῆς δικαιοσύνης τῆς ἐκ τοῦ νόμου· Ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* V. 5. Dieſer Spruch Moſis findet ſich Lev. 18, 5 und lautet da vollſtändig: „Ihr ſollt meine Satzungen und meine Rechte halten; welcher Menſch dieſelbigen thut, der wird durch ſie leben" — אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם. Das will ſagen: Welcher Menſch die Satzungen und Rechte Gottes thut, der wird durch dieſelbigen, indem er ſie hält, das Leben, das wahre, ewige Leben erlangen. Das gilt von der Gerechtigkeit aus dem Geſetz. Bei dieſer Gerechtigkeit kommt es auf das Thun an. Die Gerechtigkeit aus dem Geſetz beſteht darin, daß man das thut, und zwar alles das thut, was Gott im Geſetz Moſis geboten hat, und nichts davon unterläßt. Justitia legis est, legem integre facere, hoc est perfectam obedientiam Deo praestare secundum legem. Körner. Wer wirklich das Geſetz vollkommen erfüllt, der gewinnt dadurch das Leben, der wird ſelig. Die Vorbedingung der Seligkeit iſt nichts Anderes, als vollkommener Gehorſam. Hingegen: „Verflucht ſei Jedermann, der nicht bleibt in alle dem, das geſchrieben ſteht in dem Buch des Geſetzes, daß er es thue." Deut. 27, 26; Gal. 3, 10. Freilich hat nun noch nie ein Menſch alle Gebote Gottes gehalten, das Geſetz vollkommen erfüllt, und iſt alſo noch nie ein Menſch auf dieſe Weiſe ſelig geworden, und wird auch in Zukunft nimmermehr ein Menſch durch des Geſetzes Werke ſelig werden. Durch des Geſetzes Werke wird kein Fleiſch gerecht. Die Gerechtigkeit aus dem Geſetz findet ſich bei keinem Menſchen auf Erden. Die Gerechtigkeit aus dem Geſetz exiſtirt nicht in Wirklichkeit, ſondern nur als Forderung Gottes an den Menſchen und als von Gott dem Menſchen geſtellte Bedingung, Bedingung der Heilserlangung, wie denn der Spruch Moſis Lev. 18, 5, welcher die Geſetzesgerechtigkeit beſchreibt, nur von einer Forderung und von einer Bedingung ſagt. Eben darum, weil die Gerechtigkeit aus dem Geſetz keine reale Größe, factiſch nicht auf Erden vorhanden iſt, perſonificirt Paulus auch nicht die Geſetzesgerechtigkeit, wie hernach die Glaubensgerechtigkeit, und läßt ſie ſelbſt nicht reden, ſondern ſagt nur, daß Moſes alſo von der Gerechtigkeit aus dem Geſetz ſchreibe. Manche Ausleger, z. B. auch Meyer und Godet, ſtellen die Sache ſo dar, als wäre das

Gesetz oder gar die Gerechtigkeit aus dem Gesetz in der Zeit des Alten Testaments der von Gott geordnete Heilsweg, „die Grundlage der Heilsgewinnung" gewesen und die Glaubensgerechtigkeit erst seit Christo, in der Zeit des Neuen Testaments der ordo salutis geworden. Damit wird die ganze Lehre Pauli über den Haufen geworfen. Nach der Lehre Pauli, nach der Lehre der Schrift gibt es nur Einen Heilsweg für alle Menschen, zu allen Zeiten, das ist der Glaube und die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Paulus hat ja Röm. 4 ausführlich nachgewiesen, daß schon Abraham nicht durch des Gesetzes Werke, sondern allein durch den Glauben gerecht geworden ist und das Erbe erlangt hat. Und dasselbe gilt von David, zur Zeit nach der Gesetzgebung. Nein, es war zu keiner Zeit Gottes Absicht, durch das Gesetz den Menschen fromm, gerecht und selig zu machen. Paulus leugnet ausdrücklich, daß das Gesetz dazu gegeben sei, den Menschen lebendig zu machen. Gal. 3, 21. Die Menschen, welche durch des Gesetzes Werke vor Gott gerecht und selig werden wollen, folgen ihren eigenen Gedanken. Gewiß, das Gesetz Mosis ist Gottes Gesetz. Das mosaische Gesetz offenbart den ewigen, unwandelbaren Willen Gottes. Alles, was Gott im Gesetz geboten hat, ist Gottes ernste Forderung an den Menschen, an alle Menschen. Und Gott hat an die Erfüllung des Gesetzes das Leben, die Seligkeit, an die Uebertretung desselben den Fluch, Zorn, Tod, die Verdammniß geknüpft. Aber das alles zu dem Zweck, daß der Mensch erkenne, daß er die Gebote Gottes nicht gehalten hat, daß er seine Sünde erkenne und inne werde, daß er Fluch und Zorn verdient hat, und daß er sich dann an der Gesetzesgerechtigkeit verzweifelnd der Glaubensgerechtigkeit zuwende. So war das Gesetz im Alten Testament und ist auch noch im Neuen Testament ein Zuchtmeister auf Christum.

Ganz anders, als mit der Gesetzesgerechtigkeit, verhält es sich mit der Glaubensgerechtigkeit. Indem der Apostel jetzt daran geht, die letztere näher zu characterisiren, bringt er V. 6—8 Worte, Sätze, welche an Deut. 30, 11—14 erinnern. Da spricht Moses zu Israel: „Dieses Gebot, welches ich dir heute gebiete, ist nicht zu wunderbar für dich, und es ist nicht ferne. Es ist nicht in dem Himmel, daß man sagen könnte: Wer wird uns hinaufsteigen in den Himmel, daß er es uns hole und es uns hören lasse und wir es thun? Und es ist nicht jenseits des Meeres, daß man sagen könnte: Wer wird uns hinübergehen über das Meer, daß er es uns hole und uns hören lasse und wir es thun? Denn sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, es zu thun."

Keil exegesirt diesen Spruch Mosis zutreffend folgendermaßen: „Dieses Gebot (הַמִּצְוָה wie 6, 1 u. ö. vom ganzen Gesetz) ist nicht zu wunderbar für dich, das heißt zu unfaßbar, unbegreiflich (vgl. 17, 8) und auch nicht zu ferne; es befindet sich weder im Himmel, das heißt in unersteigbarer Höhe, noch jenseits des Meeres, das heißt in unerreichbarer Ferne, an der Welt Ende, daß man sagen könnte: wer vermag es von dort zu holen, sondern es ist dir sehr nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu thun. Es liegt nämlich nicht bloß in Schrift gefaßt dem Volke vor, sondern es ist ihm auch mündlich gepredigt und so zur Kenntniß gebracht, daß es Gegenstand der Rede und Unterhaltung wie des Nachdenkens und der Erwägung geworden ist.“ Und indem nun Paulus die Gerechtigkeit aus dem Glauben personificirt und redend einführt, legt er derselben Worte in den Mund, die sich in diesem Abschnitt aus dem Deuteronomium finden. Indeß er nimmt bei Weitem nicht alle Worte Mosis in seinen Text herüber und ändert den Ausdruck, wo es ihm beliebt. Er schreibt zwar, nach der Septuaginta: *Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;* freilich ohne *ἡμῖν*, „Wer wird hinaufsteigen in den Himmel?“ — aber er schreibt nicht: *Τίς διαπεράσει (ἡμῖν) εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης;* „Wer wird hinübergehen über das Meer?“ sondern vielmehr: *Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;* „Wer wird hinabsteigen in die Tiefe?“ weil dieser Ausdruck allein auf Christum paßt. Und er läßt die bedeutsame dreimalige Erwähnung des Thuns des Gebots, des Worts weg, „daß wir es thun“, „es zu thun“, da ja solches Thun des Worts das Widerspiel von dem ist, was er von der Glaubensgerechtigkeit aussagen will. Hieraus erhellt zur Genüge, daß der Apostel hier kein eigentliches Citat aus dem Alten Testament anführt, um seine Rede zu beweisen, wie sich denn an unserm Ort keine der üblichen Citationsformeln findet, sondern daß er, wie die Mehrzahl der Ausleger erkannt hat, seine eigenen Gedanken nur in mosaische Worte einkleidet. Die Rede der Glaubensgerechtigkeit V. 6—8 ist „eine freie Benutzung der Worte des Moses, die der Apostel als passendes Substrat für seine eigene Gedankenentwicklung gebraucht“ (Philippi), selbstverständlich unter Antrieb des Heiligen Geistes. Es ist Künstelei und ein sprachlicher Gewaltact, wenn man aus Deut. 30, 11—14 eine typisch allegorische Weissagung auf die Glaubensgerechtigkeit herausexegesirt. Nein, dieses Dictum Mosis sagt lediglich vom Wort des Gesetzes und kehrt gerade das characteristische Moment hervor, durch welches sich das Gesetz von der Glaubensgerechtigkeit unterscheidet, das Thun des Worts.

Wohl aber lassen sich manche der mosaischen Ausdrücke, wenn man von ihrem ursprünglichen Sinn absieht, ganz gut dazu verwenden, das Wesen der Glaubensgerechtigkeit zu beschreiben. Und das hat Paulus an unserer Stelle gethan. So urtheilt auch Luther in seinen Adnotationes ad Deuteronomium: Dicimus, Paulum data opera noluisse Mosem ad verbum citare, saltem in priore parte, sed abundante spiritu ex Mose occasionem accepisse adversus justitiarios velut novum et proprium textum componendi. . . . Denique non dicit, sic esse scriptum, sed justitiam fidei sic dicit loqui. Und Körner bemerkt: Etsi autem Moses loquitur de lege, tamen haec verba Paulus in spiritu recte accommodat ad verbum evangelii, quod praedicatur etc.

Die Gerechtigkeit aus dem Glauben sagt also: Sprich nicht in deinem Herzen, das ist denke nicht bei dir selbst: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel? Oder: Wer wird hinabsteigen in die Tiefe? Diese Fragen sind nicht Ausdruck des Unglaubens, identisch mit Leugnung der Menschwerdung und Auferstehung Christi (Meyer), sondern ihrer Form und dem Zusammenhang gemäß „Fragen des Verzweifelns an der Möglichkeit des Wünschenswerthen, wie in der alttestamentlichen Stelle“. Hofmann. Weiß. Die beiden Zusätze *τουτέστι Χριστὸν καταγαγεῖν* und *τουτέστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* enthalten nicht, wie die meisten Ausleger sie verstehen, den Grund des Verbots, also zu fragen, in dem Sinn: das wäre aber so viel, ebenso verkehrt, wie wenn man Christum herabholen oder von den Todten heraufholen wollte, sondern sind, wie z. B. auch Meyer und Hofmann annehmen, Näherertlärung jener Fragen, Zweckangabe des Hinaufsteigens und Hinabsteigens. Denn die Doppelfrage gibt keinen ausreichenden Sinn, wenn nicht zugleich angegeben wird, was oder wen der Hinaufsteigende oder Hinabsteigende aus dem Himmel oder aus der Tiefe herbeiholen solle. Und das ist im Sinn Mosis das Gesetz, im Sinn Pauli Christus. Wir übersetzen demnach: „das ist, um Christum herabzuholen“ und „das ist, um Christum von den Todten heraufzuholen“. Die Meinung des Apostels ist diese: Es soll Niemand bei sich denken: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen, um Christum vom Himmel herniederzuholen? Wer wird in die Tiefe, an den Ort der Todten hinuntersteigen, um Christum von den Todten heraufzuholen? Das Eine, wie das Andere ist unmöglich, aber auch gar nicht nöthig. Man braucht Christum nicht weit herzuholen, man braucht Christum nicht erst zur Stelle zu schaffen. Christus ist nicht so fern und unerreichbar.

Ja, Christus, der Heilsmittler ist schon da. Und „wo der Heiland da ist, kann man sich doch nicht anstellen, als ob er nicht da, als ob er unerreichbar fern, noch im Himmel oder noch in der Unterwelt wäre". Hofmann. Christus ist schon vom Himmel auf die Erde herniedergekommen und hat sein Werk auf Erden ausgerichtet und alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt. Christus ist schon gestorben und von den Todten wieder auferstanden und hat also den Fluch des Gesetzes gebüßt, den Zorn Gottes gestillt. Christus hat mit seiner Erscheinung im Fleisch, mit seinem Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen den Sündern eine vollkommen genügende Gerechtigkeit beschafft. Und so ist in und mit Christo schon die den Menschen so nöthige Gerechtigkeit zur Stelle geschafft. Denn es ist ja die Glaubensgerechtigkeit, die also von Christo redet.

Und nun fährt der Apostel fort: *Ἀλλὰ τί λέγει;* scil. *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη*, als ob vorher gesagt wäre: *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὐ λέγει*, was dem Sinn nach aber allerdings in dem *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτω λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου* enthalten ist. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben sagt also: *Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.* „Nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen." Der genaue Gegensatz zu dem Vorhergehenden wäre: Nahe ist dir Christus und die Gerechtigkeit. Paulus setzt aber dafür, indem er sich an die alttestamentliche Stelle anschließt, das andere Subject ein, das Wort, und fügt zugleich hinzu, welches Wort er im Sinn hat, nicht das Wort, von dem Moses schreibt, das Gesetz, sondern „das Wort, welches wir verkündigen", also das Wort der apostolischen Verkündigung, das Evangelium und nennt dieses Wort zugleich „das Wort des Glaubens", das ist ein Wort, welches einfach geglaubt sein will, ein Wort, das man nicht erst zu thun, sondern mit seinem Inhalt nur im Glauben hinzunehmen braucht. Dieses Wort sagt von Christo und der Gerechtigkeit, faßt Christum und die Gerechtigkeit in sich und bringt Beides mit sich, den Menschen gar nahe. Wer dieses Wort im Glauben aufnimmt, der faßt und hat damit Christum und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Besonderen Nachdruck legt der Apostel auf die beiden Ausdrücke *ἐν τῷ στόματί σου* und *ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, indem er dieselben in den zwei folgenden Sätzen ausdeutet. *Ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.* „Denn wenn du mit deinem

Munde JEsum als den HErrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde bekennt man zur Seligkeit." V. 9. 10. Wir fassen nicht nur das *γάρ* V. 10, sondern auch das *ὅτι* V. 9, ähnlich wie das *διότι* Röm. 1, 19 und das *ὅτι* 1 Cor. 1, 25, explicativ. In beiden Sätzen deutet Paulus das *ἐν τῷ στόματί σου* auf das Bekenntniß des Mundes und das *ἐν τῇ καρδίᾳ σου* auf den Glauben des Herzens und betont, daß das Wort der apostolischen Verkündigung und in und mit diesem Wort das Heil in Christo dem Menschen so nahe sei, daß er es nur mit dem Herzen zu glauben und mit dem Munde zu bekennen brauche, um desselben theilhaftig zu werden. In dem ersteren ruht der Ton auf dem Object des Glaubens und Bekennens oder vielmehr des Bekennens und Glaubens. Denn der Apostel stellt hier das Bekenntniß des Mundes voran, weil in dem Spruch Mosis das *ἐν τῷ στόματί σου* die erste Stelle hat. Er theilt die Objectsbestimmung und vertheilt sie auf das Bekennen und Glauben. Doch diese Theilung und Trennung ist rein formal, durch die Form des mosaischen Dictums veranlaßt. Die Meinung ist: Wenn du in deinem Herzen glaubst und mit deinem Munde bekennst, daß JEsus der HErr ist und daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig werden. Der kurze, summarische Inhalt des christlichen Glaubens und Bekennens, wie auch der apostolischen Verkündigung ist *κύριος Ἰησοῦς*, „JEsus der HErr". In hac appellatione est summa fidei et salutis. Bengel. *Κύριος*, HErr heißt hier JEsus „als der vollendete Heilsmittler und darum eben Urheber der Gerechtigkeit". Weiß. Vgl. das zu 1, 7 über den Namen *κύριος* Bemerkte. Und das ist JEsus geworden mit seiner Auferstehung von den Todten. So fügt Paulus das andere Object hinzu, daß Gott ihn auferweckt hat von den Todten, wie er kurz vorher schon des Todes und der Auferstehung Christi gedacht hat. „*Ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* nennt die Heilsthatsache, durch welche die *κυριότης* JEsu vermittelt ist und welche daher bezeugt, daß er der Heilsmittler und in seinem Versöhnungstod die Gerechtigkeit beschafft ist." Weiß. Und wer nun das von Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, daß JEsus sein HErr und Heiland ist und daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, der wird gewiß selig werden, die künftige *σωτηρία* erlangen. Denn er faßt und ergreift ja im Glauben, der sich dann im Bekennen erweist, Christum und die durch Christi Tod beschaffte und durch Christi Auferstehung besiegelte Ge-

rechtigkeit, welche die künftige Seligkeit verbürgt. In dem zweiten Satz, „Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde bekennt man zur Seligkeit", V. 10, ist das „mit dem Herzen" und „mit dem Munde", *καρδίᾳ* und *στόματι*, betont. Herzensglaube ist es, der zur Gerechtigkeit gereicht, und Mundbekenntniß, das zur Seligkeit gereicht. Es genügt, das ist die Meinung, wie sie auch Hofmann ins Licht gestellt hat, es genügt, daß man mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, um gerecht und selig zu werden, und es bedarf dazu keines Thuns, keiner Bemühung und Anstrengung von Seiten des Menschen. Denn der Herzensglaube, der dann zum Bekenntniß des Mundes drängt, applicirt sich ja die in Christo vorhandene Gerechtigkeit, welche die Seligkeit zur unausbleiblichen Folge hat, und macht dieselbe zu seinem eigensten, innersten Besitz. Auch hier ist der parallelismus membrorum, wie er in der alttestamentlichen Stelle vorliegt, für die Form der Darstellung entscheidend und bringt mit sich, daß Paulus neben der *σωτηρια* ausdrücklich auch die *δικαιοσύνη* nennt und letztere dem *πιστεύειν*, erstere dem *ὁμολογεῖν* beilegt. Sehr richtig bemerkt Hofmann: „So will denn weder ein *πιστεύειν* gemeint sein, welchem das *ὁμολογεῖν*, noch eine *δικαιοσύνη*, welcher die *σωτηρία* ausbleiben könnte. Das Bekennen ist im Glauben, der zur Gerechtigkeit gedeiht, und der Glaube ist in dem Bekennen, welches zum Heile gedeiht, und ebenso ist in der Gerechtigkeit das Heil, welches der Gerechte empfängt, und in dem Heile die Gerechtigkeit, die dessen Voraussetzung ist, mitgedacht. Wie Herz und Mund, so sind Glauben und Bekennen beisammen, und der Innerlichkeit des Glaubens entspricht die unsichtbare Gerechtigkeit des Gläubigen und der Oeffentlichkeit des Bekennens entspricht die offenbarliche Heilszuwendung an den schließlich zu verklärenden Gerechten. Gerechtigkeit und Heil ist alles, was wir bedürfen, und alles, was uns Noth thut, um sie zu erlangen, ist ein Zwiefaches, das so natürlich beisammen ist, wie Herz und Mund, Gedanke und Rede, nämlich daß wir das mit dem Herzen glauben, was uns ins Herz gelegt, und das mit dem Munde bekennen, was uns in den Mund gelegt ist."

Doch bedarf diese Bemerkung noch einer Ergänzung. Man darf diese Gleichstellung von Glauben und Bekennen ja nicht dahin mißverstehen, als stünden beide in demselben Verhältniß zum Gerecht- und Seligwerden. Der Glaube allein ist's, der den Menschen gerecht und selig macht. Der Glaube allein ist es, der Christum und die in Christo beschlossene Gerechtigkeit ergreift, und nur in dem, was

der Glaube ergreift, in dem Object des Glaubens liegt die vis justificandi et salvandi. Das Bekenntniß des Mundes ist, wie Luther es nennt, eine Frucht und ein Werk des Glaubens und hat an sich mit der apprehensio Christi nichts zu schaffen. Allerdings aber folgt das Bekennen ganz von selbst, nothwendig aus dem Glauben. Herz und Mund sind beisammen. Weß das Herz voll ist, deß geht der Mund über. Wer von Herzen an JEsum Christum, seinen HErrn und Heiland, glaubt, der kann nicht anders, der muß Christum auch äußerlich, mit dem Munde vor Gott und Menschen bekennen. Wessen Mund ganz von Christo schweigt, dessen Herz weiß auch nichts von Christo. Und so ist das Bekenntniß des Mundes Beweis dafür, daß der Glaube im Herzen wohnt, ein Erweis des wahren, lebendigen Glaubens. Und nur der Herzensglaube, nur der wahre, lebendige Glaube, nicht der todte Glaube, nur die fides vera und viva, nicht die fides ficta faßt und ergreift wirklich Christum und macht ihn sich zu eigen. Nur der Glaube des Herzens, nur der wahre, lebendige Glaube macht den Menschen gerecht und selig. Eben darum, weil das Bekenntniß des Mundes ein Erweis des Herzensglaubens, des wahren, lebendigen Glaubens ist, kann man auch mit Recht sagen, daß der Glaube, der da bekennt, zum Bekenntniß des Mundes fortschreitet, den Menschen rechtfertigt und rettet; freilich nicht sofern er bekennt, sondern nur sofern er wirklich und thatsächlich Christum ergreift. Der rechtfertigende, seligmachende Glaube hat diese Art und Beschaffenheit, daß er seine Kraft dann auch im Bekennen erweist, ist ein kräftig und lebendig Ding. Und schließlich kann man auch, wie Paulus an unserm Orte thut, eben weil Glauben und Bekennen, Herz und Mund so nahe beisammen sind, weil die Rede des Mundes aus dem Herzen fließt und die Gesinnung des Herzens constatirt, den Glauben des Herzens und das Bekenntniß des Mundes grammatisch einander nebenordnen und sich so ausdrücken, daß Glauben und Bekennen dem Menschen zur Gerechtigkeit und Seligkeit gedeiht. Melanchthon bemerkt zu Röm. 10, 10: Paulus autem ideo sic loquitur, ore fit confessio ad salutem, ut testetur, se requirere non hypocrisin fidei, sed vivam et firmam fidem. Und in der Apologie heißt es: Quum Paulus inquit (Rom. 10, 10): Corde creditur ad justitiam, ore fit confessio ad salutem. Hic fateri adversarios existimamus, quod confessio ex opere operato non justificet aut salvet, sed tantum propter fidem cordis. Et Paulus sic loquitur, quod confessio salvet, ut ostendat, qualis fides consequatur vitam aeternam, nempe firma et efficax fides. Müller. Symb. B. S. 150.

Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß in dem vorliegenden Abschnitt, V. 5—10, in welchem die Glaubensgerechtigkeit ihr eigenes Bild zeichnet, in dieser kurzen Recapitulation der Lehre von der Rechtfertigung die maßgebenden Begriffe „Gerechtigkeit", „Christus", „Wort", „Glaube" just ebenso geordnet und in dasselbe Verhältniß zu einander gesetzt sind, wie in dem zweiten Hauptheil des Briefs, 3, 21—5, 21. Die Gerechtigkeit, in welcher allein der Sünder vor Gott bestehen kann, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und die schließliche Seligkeit im Gefolge hat, erscheint auch hier als eine fertige Größe und Gabe, die durch Christum, Christi Tod und Auferstehung beschafft und besiegelt ist, im Wort dem Menschen dargeboten und vom Glauben gefaßt und ergriffen wird, so daß, wer dem Worte glaubt, vor Gott als Gerechter gilt und dereinst gewiß selig wird. Auch an unserm Ort stellt der Apostel die Glaubensgerechtigkeit, das heißt die Gerechtigkeit, die im Glauben hingenommen sein will, in Gegensatz zu der Gesetzesgerechtigkeit, bei der Alles auf das Thun des Menschen ankommt, und führt nun hier seinen Lesern sonderlich zu Gemüthe, wie Gott in Christo, im Wort des Glaubens dem Menschen das Heil so nahegebracht hat, das ihm ewig fern und unerreichbar bleibt, wenn er es mit Werken zu erlangen sucht. Und daraus ergibt sich, was für ein Unverstand und was für eine schwere Verschuldung der Unglaube ist. Wie thöricht, wie unverantwortlich ist es, wenn der Mensch sich jetzt noch mit Werken abmüht, die nimmer zum Ziele führen, und das Heil von sich weist, das ihm so nahe ist!

V. 11—13. Denn die Schrift sagt: Jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden. Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche. Denn Ein und derselbe ist HErr Aller, reich für Alle, die ihn anrufen. Denn Jeder, der den Namen des HErrn anrufen wird, der wird selig werden.

Daß der Glaube selig macht, bestätigt der Apostel durch ein Schriftcitat, durch den schon 9, 33 citirten, bekannten Spruch des Jesaias 28, 16. Wer auf ihn, das ist auf Christum, vertraut, so heißt es dort, der wird nicht zu Schanden werden, des erhofften Heils nicht verlustig gehen. Nur der Glaube, das Vertrauen ist da erwähnt, nicht das Bekennen. Doch der Glaube ist ja auch, wie wir vorhin gezeigt haben, das Entscheidende. Paulus schreibt indeß hier nicht einfach: *Ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ*, sondern *Πᾶς ὁ πιστεύων*.

Dieses πᾶς steht weder in der Septuaginta, noch im hebräischen Text. Doch es liegt implicite in dem uneingeschränkten ὁ πιστεύων. Und der Apostel will hier das Moment der Allgemeinheit hervorkehren. Bengel: Hoc monosyllabon, πᾶς (omnis), toto mundo pretiosius, propositum v. 11, ita repetitur v. 12 et 13, et ita confirmatur ulterius v. 14. 15, ut non modo significet, quicunque invocavit, salvum fore; sed Deum velle, se invocari ab omnibus salutariter. Die Ausdeutung des jesaianischen הַמַּאֲמִין durch πᾶς ὁ πιστεύων rechtfertigt der Apostel V. 12a mit der Bemerkung, daß zwischen Jude und Grieche kein Unterschied sei. Es macht keinen Unterschied, ob der Gläubige ein Grieche oder Jude ist. „Denn Einundderselbe ist HErr Aller", V. 12b, nämlich, nach dem Zusammenhang, aller Gläubigen. Christus heißt hier κύριος. „Auch hier schließt die κυριότης, wie V. 9, das Heilsmittlerthum Christi ein, wie aus dem appositionellen Zusatz erhellt" (Weiß): reich, πλουτῶν, für oder gegen Alle, die ihn anrufen. Der Nachdruck liegt auch hier auf dem Begriff πᾶς, auf πάντων und πάντας. Christus ist der HErr und Heiland aller Gläubigen, reich genug, Allen, die ihn anrufen, zum Heil zu helfen. Darum ist hier kein Unterschied zwischen Jude und Grieche. Darum wird ein Jeder, der an ihn glaubt, selig werden. Paulus sagt am Schluß des 12. Verses vom Anrufen. Das ist der unmittelbare Erweis des Glaubens. Er belegt nun aber auch gerade den Ausdruck, daß der HErr gegen Alle, die ihn anrufen, reich an Heil und Hülfe ist, mit einem Schriftwort, nämlich Joel 3, 5. Da heißt es: „Jeder, der den Namen des HErrn Jehova anrufen wird, der wird errettet werden." Mit Recht bezieht Paulus „die Anrufung Jehovas" auf die Anrufung Christi, des HErrn, da ja Christus der HErr Jehova ist. Das characteristische „Jeder" findet sich auch in dem Joelspruch. Uebrigens beweist dieses alttestamentliche Citat zur Genüge, was sich ohnehin von selbst versteht, daß Anrufung des HErrn Christus ganz dasselbe ist wie Anbetung. Die Christen rufen und beten Christum an als ihren HErrn und Gott. Christus, unser HErr und Heiland, ist auch ὁ κύριος schlechthin. Es liegt auf der Hand, wie auch dieser letzte Abschnitt, V. 11—13, der eine Art Anhang zu dem vorherigen, V. 5—10, bildet, dem Hauptzweck der ganzen 9, 30 begonnenen Ausführung dient. Jedermann, der da glaubt und den Namen des HErrn anruft, wird selig, er sei Grieche oder Jude. Jedermann, auch den Juden hat Gott das Heil so nahegebracht. Wenn die Juden nur den Namen des HErrn anrufen würden, so würden sie selig werden. Wie schwer wiegt also die Schuld ihres Unglaubens!

V. 14. 15. **Wie sollen sie nun anrufen, an welchen sie nicht glauben? Wie sollen sie aber glauben, wo sie nicht gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Verkündiger? Wie sollen sie aber verkündigen, ohne daß sie gesandt werden? Wie geschrieben steht: Wie lieblich sind die Füße derer, die den Frieden verkündigen, die das Gute verkündigen.**

Mit dem reassumirenden *οὖν* nimmt der Apostel das *ἐπικαλεῖσθαι* wieder auf und schließt eine Reihe von Fragen an, in denen er zum Ausdruck bringt, was das Anrufen voraussetzt. Die Conjunctive *ἐπικαλέσωνται, πιστεύσωσιν, κηρύξωσιν* sind überwiegend bezeugt, und gerade durch die ältesten codices. Und so wird auch an dritter Stelle *ἀκούσωσιν* zu lesen sein. Es sind das conjunctivi deliberativi. Das Futur, welches andere Handschriften bieten, ist das sogenannte Futur der ethischen Nothwendigkeit. Es macht für den Sinn keinen Unterschied, ob es heißt: Wie sollen sie anrufen, oder: Wie können sie anrufen, wenn sie nicht glauben? Die Meinung ist in beiden Fällen, daß das Eine ohne das Andere nicht geschehen kann. So lautet also die erste Frage: Wie sollen sie nun anrufen, an welchen sie nicht glauben? eigentlich nicht gläubig geworden sind, *εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν*. Das Pluralsubject ist hier impersonell zu fassen, wie in den folgenden Fragen. Die Frage ist rhetorisch und hat den Sinn: Man kann den Namen des HErrn nicht anrufen, salutariter invocare, wenn man nicht an den HErrn glaubt, von Herzen an ihn glaubt. Die zweite Frage: *Πῶς δὲ πιστεύσωσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν;* Meyer erklärt nach der Vulgata: quomodo credent ei, quem non audierunt, so daß Christus als das durch seine Verkündiger redende Subject gedacht ist. „Allein daß das eben mit *εἰς αὐτὸν* construirte *πιστεύω* hier durch *πιστεύω τινί* aufgenommen sein sollte, ist wenig wahrscheinlich, und die Vorstellung Christi als des Redenden hebt ja die folgende Frage nach einem *κηρύσσων* auf." Weiß. Gewöhnlich nimmt man das *οὗ* im Sinn von de quo, „von welchem sie nicht gehört haben". Aber es läßt sich sprachlich nicht nachweisen, daß *ἀκούειν τινός* je so viel wie *ἀκούειν περί τινος* bedeutet. Der Sinn, den man erwartet, ergibt sich auch dann, wenn man mit Weiß, Hofmann, Luthardt *οὗ* als Ortsadverbium faßt und also übersetzt: „Wie sollen sie glauben, wo sie nicht gehört haben?" Man kann nicht an den HErrn JEsum glauben, wo man nicht von ihm gehört hat. Die dritte Frage: „Wie sollen sie aber hören ohne Verkündiger?" *χωρὶς*

κηρύσσοντος, ohne daß Jemand da ist, der den HErrn JEsum verkündigt, predigt. Hören setzt Predigen voraus. Die vierte Frage: „Wie sollen sie aber verkündigen, ohne daß sie gesandt werden?" Hier ist selbstverständlich *οἱ κηρύσσοντες* als Subject von *κηρύξωσιν* und *ἀποσταλῶσιν* gedacht. Der letztere Ausdruck weist offenbar zunächst auf diejenigen Verkündiger, Prediger hin, welche *κατεξοχὴν ἀπόστολοι* sind, auf die Apostel, die unmittelbar von Christo gesandt und berufen sind. 1 Cor. 1, 17. Doch gilt das Axiom „Ohne Sendung keine Predigt" überhaupt von der amtlichen Heilsverkündigung aller Prediger des Neuen Testaments. Kein Prediger kann das Amt des Neuen Testaments recht verwalten, wenn er nicht vom HErrn dazu entsandt, berufen und mit Geist und Gaben ausgerüstet ist. Nemo recte praedicat, nisi mittatur. Körner. Und auch der mittelbare Beruf, durch die Kirche, ist vocatio, missio divina. Schließlich beruht auch das persönliche Zeugniß aller gläubigen Christen von Christo, das auch kräftig genug ist, den seligmachenden Glauben zu erwecken, auf dem Befehl des HErrn: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Heiden." „Predigt das Evangelium aller Creatur." Die ganze bisherige Rede des Apostels ist ein Kettenschluß, und das Ergebniß ist: das seligmachende Glauben und Anrufen hat Hören, Predigen, Sendung zu seiner nothwendigen Voraussetzung. *Καθὼς γέγραπται* etc. „Wie geschrieben steht" ꝛc. „Der so geschilderten Nothwendigkeit einer heilverkündenden *ἀποστολή* entspricht der Jubel über das Vorhandensein einer solchen, welchen der folgende Schriftspruch ausdrückt." Weiß. Der Nothwendigkeit entspricht die Jes. 52, 7 bezeugte Wirklichkeit. Der Prophetenspruch, welchen der Apostel in verkürzter Gestalt wiedergibt, lautet vollständig: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Freudenboten, der Frieden verkündenden, Gutes meldenden, Heil verkündenden, die da sagen zu Zion: Königlich herrscht dein Gott." Hierzu bemerkt Delitzsch: „Der Ausruf מַה־נָּאווּ bezieht sich nicht auf den lieblichen Schall ihrer Fußtritte, sondern auf den lieblichen Anblick, den ihre Füße gewähren, mit denen sie schnell wie Gazellen über die Berge hüpfen. Ihre Füße sind wie beflügelt, weil es eine Freudenkunde ist, deren Boten sie sind." Sie melden Frieden, Heil, Gutes. Sie melden: „Zu königlicher Herrschaft gelangt, das Regiment ergriffen hat dein Gott." „Das Evangelium der schnellfüßigen Boten ist also das Evangelium von dem herbeigekommenen Reiche Gottes." Was der Prophet im Geiste geschaut, das ist jetzt im Gang. Die Sendboten

Gottes gehen über die Erde und verkündigen Jedermann, Juden und Heiden, das Heil in Christo, so daß Jedermann hören und glauben und anrufen und selig werden kann. Man sieht, daß der Apostel hier, V. 14. 15, nur noch weiter ausführt und stärker hervorhebt, was er schon V. 8 bezeugt hat, nämlich daß das Heil in der Form des *ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν* den Menschen nahegetreten ist.

V. 16—21. Aber sie sind nicht alle dem Evangelium gehorsam geworden. Denn Jesaias sagt: HErr, wer glaubt unserer Predigt? So kommt also der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes. Aber ich sage: Haben sie es nicht gehört? Vielmehr: In alle Lande ist ausgegangen ihr Schall, und bis an die Enden der Erde ihre Worte. Aber ich sage: Hat es Israel nicht erkannt? Erstlich sagt schon Moses: Ich will euch eifersüchtig machen über einem Nichtvolk, über einem unverständigen Volk will ich euch erzürnen. Jesaias aber redet kühnlich und spricht: Ich bin gefunden worden von denen, die mich nicht suchten; ich bin offenbar geworden denen, die nicht nach mir fragten. In Bezug auf Israel aber spricht er: Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet gegen ein Volk, das ungehorsam ist und widerspricht.

Es folgt jetzt V. 16 der Contrast, auf den es mit der vorhergehenden Ausführung V. 14. 15 abgesehen war: *Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ.* „Aber sie sind nicht alle dem Evangelium gehorsam geworden." Gott hat Boten entsendet, die das Heil verkündigen. Gleichwohl haben so Viele dem Evangelium, dieser Botschaft des Heils, der Botschaft Gottes den schuldigen Gehorsam, die schuldige Aufnahme verweigert. Der negative Ausdruck *οὐ πάντες* ist eine Litotes und „contextmäßig auf die Juden zu beziehen, von denen so Viele, ungeachtet die lieblichen Füße der Heilsverkünder unter ihnen dahinschritten, keine Folge leisteten". Weiß. Ungehorsam gegen das Evangelium ist nichts Anderes, als Unglaube, wie denn der Glaube wesentlich Gehorsam gegen das Evangelium ist, welches eben im Glauben angenommen sein will. Vgl. zu Röm. 1, 5. So constatirt der Apostel hier recht förmlich und feierlich, nachdem er schon vorher darauf hingewiesen hat, den Unglauben Israels, und zwar als eine schwere Verschuldung. Wenn die Juden des Heils

verlustig gehen, so liegt die Schuld allein bei ihnen, und nicht bei Gott. Gott hat Alles gethan und bereitet, was zum Glauben und Seligwerden erforderlich war. Er hat das Evangelium gegeben und Prediger des Evangeliums gesandt. Sie aber haben das Evangelium von ihrer Seligkeit, das ihnen im Auftrag Gottes gepredigt wurde, nicht aufgenommen und nicht aufnehmen wollen. Dieses sein Urtheil über Israel bestätigt der Apostel mit dem Urtheil, das der Prophet Jesaias schon lange zuvor über sein Volk ausgesprochen hat. „Denn Jesaias sagt: HErr, wer glaubt — eigentlich hat geglaubt — unserer Predigt?“ *Κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;* Jes. 53, 1. Der hebräische Text lautet: מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ. שְׁמוּעָה, *ἀκοή* ist Kunde, Predigt, die prophetische Predigt und zwar gerade solche Predigt, wie sie im 53. Capitel des Jesaias enthalten ist, die Predigt von der Erniedrigung und Erhöhung des Knechts Gottes. In dem Ausdruck „unserer Predigt“ schließt sich der Prophet mit allen Predigern aller Zeiten zusammen, die gleich ihm von Christo zeugen, also auch mit den Aposteln und Predigern des Neuen Testaments. „Wer glaubt“ unserer Predigt? — das will sagen: Niemand, so gut wie Niemand, gar Wenige. „Im Schmerze über die Masse der Ungläubigen übersieht der Prophet und mit ihm der Apostel die geringe Zahl der Gläubigen.“ Philippi. Es ist eine schmerzliche Klage, die der Prophet im Namen aller Prediger des Evangeliums laut werden läßt. Und diese Klage ist zugleich eine schwere Anklage. So ist dies von den Tagen des Jesaias an die Signatur Israels, der Unglaube, daß Israel der Predigt von Christo, dem verheißenen und dem erschienenen Christus, nicht glaubt.

Mit den Worten „So kommt also der Glaube aus der Predigt“, *Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* V. 17 zieht Paulus eine Folgerung aus dem eben citirten Prophetenspruch. Der Ausdruck *ἀκοή* muß daher hier ebenso verstanden werden, wie vorher, im Sinn von Kunde, Predigt, und nicht vom Act des Hörens, auditus. Von Alters her hat man diesen kurzen Satz V. 17a vielfach dahin gedeutet, daß der Glaube durch die Predigt gewirkt werde. So unter den Neueren z. B. auch Hofmann und Weiß, die da meinen, daß mit dieser Ausdeutung des alttestamentlichen Citats die Aussage V. 16a begründet werde; da ordentlicher Weise der Glaube aus der Botschaft oder Predigt hervorgehe, so müsse es also an den Hörern liegen, wenn dies nicht eintritt. Aber abgesehen auch von einer solchen künstlichen Gedankenverbindung folgt doch aus den Worten „Wer glaubt unserer Predigt?“ zunächst nicht, daß der Glaube durch das Wort der Predigt selbst

erzeugt wird, obwohl dies an sich ganz richtig ist, sondern nur, daß man, wo die Predigt vorhanden ist, mit Recht auch Glauben erwartet. Die Predigt erscheint hier, wie V. 14, als das nothwendige Prärequisit des Glaubens. Indem der Prophet sich zu der großen Predigt von dem heilbringenden Leiden Christi und der Herrlichkeit hernach anschickt, gibt er im Voraus seinem Schmerze darüber Ausdruck, daß diese Predigt so gut wie keinen Glauben und Beifall findet, daß sie nicht die gewünschte, erwartete Aufnahme findet. Darin liegt implicite: Kein Glaube ohne Predigt; wo dagegen die Predigt im Schwange geht, da ist auch der Glaube ermöglicht, da können und sollten Alle glauben. Wir nehmen daher das *ἐξ* an unserer Stelle in der Bedeutung unde aliquid pendet (Grimm). Der Glaube hängt von der Predigt ab. Man kann nur glauben, wenn man weiß und gehört hat, an wen man glauben soll. Und nun fügt der Apostel noch hinzu: „die Predigt aber durch das Wort Gottes", *ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ*. V. 17 b. Das ist schwerlich so gemeint, wie man es vielfach erklärt hat, daß die menschliche Predigt aus dem Worte schöpfe, das Gott geredet hat, aus der göttlichen Offenbarung. Denn *διά* weist nicht auf die Quelle der Predigt hin. Und die *ἀκοή*, die Predigt, von der Paulus hier redet, also primo loco die Predigt der Propheten und Apostel ist ja keine rein menschliche Verkündigung, sondern an sich schon, ihrem Wesen und Begriff nach göttlichen Inhalts, das Wort göttlicher Predigt, identisch mit Gottes Wort und Offenbarung. Der Ausdruck *ῥῆμα θεοῦ* weist vielmehr auf *ἀποσταλῶσι* V. 15 zurück, wie die *ἀκοή* dem *κηρύσσειν* V. 14 entspricht, und bedeutet also hier, wie die meisten neueren Exegeten annehmen, so viel wie „Befehl Gottes". Vgl. Luc. 3, 2; Matth. 4, 4. Die Meinung ist also, daß die Predigt durch, mittelst, kraft des Worts und Befehls Gottes geschieht, ergeht, indem Gott eben Propheten, Apostel, Prediger gesandt hat. Demnach recapitulirt der Apostel V. 17 im Anschluß an Jes. 53, 1, was er V. 14. 15 ausgeführt hat, den Zusammenhang von Glaube, Predigt, Sendung. Doch ist diese Recapitulation keine leere Tautologie, sondern darnach angethan, den Unglauben, Ungehorsam der Juden ins grellste Licht zu stellen. Diese widersetzen sich mit ihrem Unglauben jenem Zusammenhang, der von Gott festgesetzten Ordnung des Heils und vereiteln, was Gott gethan und veranstaltet hat, um die Menschen zum Heil zu bringen.

„Aber ich sage: Haben sie es nicht gehört?" V. 18. Das ist ein Einwurf, den der Apostel sich selber macht. *Μὴ οὐκ ἤκουσαν;* Das

οὐκ ist eng mit *ἤκουσαν* zusammenzufassen. Die Meinung ist: Es ist ihnen doch nicht etwa unvernommen geblieben? Das Object von *ἤκουσαν*, an welches Paulus denkt, ist nach dem Zusammenhang die Kunde von Christo, das Subject sind, wie vorher, die ungläubig Gebliebenen, die ungläubigen Juden. Nun hat der Apostel im Vorhergehenden, wo er den Unglauben, den Ungehorsam der Juden strafte, als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Juden die Kunde von Christo, die Stimme der Boten Gottes gehört haben. Glauben kann man ja nur bei denen erwarten, welche die Predigt vernommen haben. Ungehorsam gegen das Evangelium kann man nur denen zum Vorwurf machen, welchen das Evangelium zu Ohren gekommen ist. So kann der Sinn des Selbsteinwurfes des Apostels nur der sein, ob er nicht im Vorhergehenden zu viel vorausgesetzt habe, ob wirklich alle Juden das Evangelium gehört haben, ob nicht etwa die auswärtigen Juden, welche durch die Länder der Heiden zerstreut waren, ohne Kunde und Kenntniß von Christo geblieben sind. Er widerlegt sofort den Einwurf, indem er fortfährt: *Μενοῦνγε*, das heißt hier, berichtigend, imo vero, „aber doch“, „vielmehr“, und läßt nun Worte folgen, die dem 19. Psalm entnommen sind, nach dem Text der Septuaginta: *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.* „In alle Lande ist ausgegangen ihr Schall, und bis an die Enden der Erde ihre Worte.“ Ps. 19, 5. Der Psalmist redet im Eingang des Psalms von den Himmeln, welche die Ehre Gottes verkündigen, und bemerkt da V. 5, daß diese Predigt der Himmel in alle Lande ausgegangen ist, bis an die Enden der Erde. Die Verwendung des Psalmwortes bei Paulus rechtfertigt es nicht, diese Predigt der Himmel ins Geistliche umzudeuten und das Zeugniß von der Offenbarung Gottes in der Natur im ersten Theil des Psalms in eine Weissagung von der Predigt des Evangeliums umzusetzen. Denn der Apostel führt kein Schriftcitat ein, sondern kleidet auch hier nur, ähnlich wie V. 6—8, seine eigenen Gedanken in alttestamentliche Worte ein, welche gerade auch das, was er jetzt sagen will, recht passend zum Ausdruck bringen. Er hat bei diesen Worten das Evangelium im Sinn und hebt da hervor, daß der Schall des Evangeliums, die Stimme der Prediger des Evangeliums in alle Welt ausgegangen ist. Man darf diese seine Rede nicht ungebührlich pressen, als ob er lehrte, daß zu seiner Zeit schon jedem einzelnen Volk der Erde, auf uns unbekannte Weise, die Kunde von Christo zugekommen sei. Die dem Psalm entnommenen populär-dichterischen Ausdrücke beschreiben nur die allgemeine

Verbreitung des Evangeliums von Christo in der damals bekannten Welt. So wird Luc. 2, 1 das römische Weltreich, das von der Schatzung des Kaisers Augustus betroffen war, als πᾶσα ἡ οἰκουμένη bezeichnet. Und Röm. 1, 8 hat ja Paulus von dem Glauben der römischen Christen bezeugt, daß er in der ganzen Welt, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, verkündigt werde. So weit war die Predigt des Evangeliums zu der Zeit, da Paulus diesen Brief schrieb, gediehen, daß in der bekannten Welt, in allen Theilen der römischen Weltmonarchie der Name Christi bekannt war. Dann ist derselbe aber sicher auch den Juden der Diaspora nicht unbekannt geblieben. Und so können die Juden ihren Unglauben nicht damit entschuldigen, daß sie es nicht gehört hätten. Godet: „Die Stimme der Prediger des Evangeliums ist erschollen in allen Ländern und in allen Städten der bekannten Welt. Keine Synagoge, die nicht davon erfüllt worden wäre, kein Jude in der Welt, der mit Recht seine Unwissenheit in diesen Dingen vorschützen könnte."

Der Apostel hat dem Unglauben der Juden alle Entschuldigung abgeschnitten. Auch die, daß sie es nicht gehört hätten. Die Boten des Heils sind ihnen bis ans Ende der Welt nachgegangen. Und nun fährt er fort: Ἀλλὰ λέγω· Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; V. 19. „Aber ich sage: Hat es Israel nicht erkannt?" Was Sinn und Zweck dieser Frage sei, darüber gehen die Meinungen der Ausleger aus einander. Es sei zuvörderst bemerkt, daß aus der Benennung des Subjects, Israel, keineswegs sich ergibt, daß vorher von den Heiden die Rede gewesen sein müsse. Das würde dem Context der ganzen Darlegung von 9, 30 an zuwiderlaufen. Denn da hat es Paulus durchweg mit den Juden zu thun, mit dem Unglauben der Juden. Wo er der Heiden, des Glaubens der Heiden gedenkt, thut er es nur zu dem Zweck, um das Verhalten der Juden durch den Gegensatz zu illustriren. Die Benennung des Subjects, und zwar mit dem Ehrennamen Israel, erklärt sich aus der Tendenz der Frage. Vor Allem fragt es sich nun, welches Object von ἔγνω der Apostel im Sinn hat. Damit hängt aber die andere Frage zusammen, wie das ἔγνω selbst zu verstehen ist. Eine gute Anzahl Ausleger, z. B. Calov, Fritzsche, De Wette, Rosenmüller, Tholuck, Ewald, Meyer, Godet, ergänzen entweder aus dem vorhergehenden Psalmwort oder aus den nachfolgenden Schriftcitaten „die universelle Bestimmung der Predigt von Christo", resp. „daß das Evangelium von den Juden auf die Heiden übergehen würde", nehmen ἔγνω im Sinn von „erfahren", „vernehmen" und lassen den Apostel

verneinen, daß die Universalität des Evangeliums den Juden unbekannt geblieben sei. Wenn dem so wäre, würde derselbe hier von seinem Thema abbiegen. Denn das ist nicht das eigentliche characteristicum des Unglaubens der Juden, daß diese speciell die Bestimmung des Evangeliums auch für die Heiden wohl kannten, aber nicht anerkannten. Was den Juden nicht unbekannt geblieben, vielmehr recht nahegetreten, das ist nach der ganzen Ausführung des Apostels das Evangelium selbst, die Predigt von Christo. Und eben dies macht ihren Unglauben unentschuldbar. So statuiren andere Exegeten, z. B. Chrysostomus, Rückert, Olshausen, Beck, Philippi, Hofmann, Luthardt, Weiß, contextgemäß für *ἔγνω* dasselbe Object, wie für das vorhergehende *ἤκουσαν*, nämlich *τὴν ἀκοήν*, die Kunde von Christo, das Evangelium. Die Einen, z. B. Hofmann, meinen, der Apostel verneine erst hier, daß Israel die Predigt von Christo nicht vernommen habe, während er vorher dies von den Heiden verneint habe. Andere bestimmen den Fortschritt der Rede dahin, daß Paulus, nachdem er den Einwurf, die Juden hätten es nicht gehört, widerlegt, jetzt dem andern Einwurf begegne, sie hätten es nicht verstanden. So z. B. Weiß: „Die Frage lautet vielmehr einfach dahin: Israel hat doch nicht etwa das nach V. 18 vernommene Evangelium nicht verstanden.“ Die folgenden Schriftworte sollen dann besagen, daß, wenn die unverständigen Heiden das Evangelium schon verstanden haben, bei Israel es um so weniger am Verständniß fehlte. Aber abgesehen von dieser Verwendung der Schriftworte wäre es doch ein wunderlicher Einwurf und Einfall, daß Israel, das ja in der Schrift wohl bewandert war, das Evangelium von Christo nicht capirt haben sollte. Nein, das *οὐκ ἔγνω* gewinnt nur dann einen passenden Sinn, wenn wir das *ἔγνω* in der prägnanten Bedeutung nehmen, welche *ἐπίγνωσις* V. 2 und *γνόντες* in *γνόντες θεόν* Gal. 4, 9 hat, als ein „willentliches“ oder „aneignendes Erkennen“, als ein „Erkennenwollen“, gleichbedeutend mit „bedenken“, „beachten“, „zu Herzen nehmen“, „annehmen“. An dieser heilsamen Erkenntniß und Aneignung des Evangeliums hat es Israel fehlen lassen. Und das war ein sittlicher Mangel. Christus hatte über Jerusalem klagend ausgerufen: *Εἰ ἔγνως καὶ σύ . . . τὰ πρὸς εἰρήνην σου.* Luc. 19, 42. Das heißt: „Wenn du doch bedächtest, was zu deinem Frieden dient.“ Und dann weiter: *ἀνθ᾽ ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.* Luc. 19, 44. Das heißt: darum, daß du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt, wahrgenommen, zu Herzen genommen hast. Das war die schwere Schuld

Jerusalems. Und dasselbe *οὐ γνῶναι* macht der Apostel an unserer Stelle dem ganzen Israel, das ist der großen Masse des Volks, zum Vorwurf. Doch er schreibt nun nicht einfach *Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω*, sondern ruft verwundert aus: *Ἀλλὰ λέγω· Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;* das heißt, genau genommen: Aber ich sage: Es verhält sich doch nicht etwa so, daß Israel es nicht erkannt hat? Das ist kaum denkbar, kaum glaubhaft, das ist der Sinn der Frage, daß Israel, das auserwählte Volk, dem Gott von Alters her sein Wort, seine Verheißungen anvertraut hat, die frohe Botschaft von der Erfüllung der Verheißung nicht erkannt, dieselbe ignorirt, unbeachtet gelassen oder, was dasselbe ist, verachtet und verworfen haben sollte. So auch Philippi: „Ist es denkbar, daß gerade Israel, das auserwählte Gottesvolk, die ihm vorzugsweise bestimmte messianische *σωτηρία* oder die Predigt derselben nicht erkannt", „das Evangelium Gottes verworfen habe?" Bei dieser Erklärung kommt sowohl das *Μή*, als auch das betonte *Ἰσραήλ* zu seinem Recht. Doch das Undenkbare, Unglaubliche ist factisch eingetreten. Die vorliegende Frage ist Ausdruck des Erstaunens, der Befremdung, ja auch der Entrüstung über die unleugbare, offen zu Tage liegende Thatsache, daß Israel es nicht erkannt oder, was dasselbe ist, nicht geglaubt hat.

An die Frage V. 19a schließen sich unmittelbar, ohne äußere Verbindung V. 19b—21 mehrere Schriftcitate an, die auch von Israel handeln. Man erwartet, daß dieselben eben das bestätigen, was der Apostel soeben von Israel und Israels Unglauben gesagt hat. Es ist sehr befremdlich, daß Israel es nicht erkannt, nicht geglaubt hat. Doch man soll sich nicht daran stoßen. Denn die Propheten haben schon den Unglauben Israels vorherverkündigt. Das wäre offenbar ein ganz angemessener Gedankenfortschritt. Und daß derselbe wirklich der Intention des Apostels entspricht, ergibt sich, wenn man die citirten Schriftworte näher besieht. Das erste wird mit den Worten eingeführt: *Πρῶτος Μωυσῆς λέγει.* Das heißt: Als Erster sagt Moses. „Der Erste, der solches sagt, ist kein Anderer, als Moses, mit dem die Schrift anhebt, das heißt aber in der Sache allerdings: schon Moses." Weiß. Das mosaische Dictum, Deut. 32, 21, lautet vollständig: „Sie erregten meine Eifersucht durch einen Nicht-Gott, reizten mich zum Unmuth (כִּעֲסוּנִי) durch ihre Nichtigkeiten; so will ich auch ihre Eifersucht erregen durch ein Nicht-Volk, durch eine thörichte Nation sie zum Unmuth reizen (אַכְעִיסֵם)." Die zweite Hälfte des Spruchs, die allein von Paulus citirt wird, hat die Septuaginta also wiedergegeben: *κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ'*

ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς. Der Apostel adoptirt diese Uebersetzung, nur daß er das *αὐτούς* in die Anrede *ὑμᾶς* umsetzt. „Ich will euch eifersüchtig machen über einem Nichtvolk, über einem unverständigen Volk will ich euch erzürnen.“ Die Meinung Mosis ist die: Die Israeliten haben durch einen Nicht-Gott, durch Nichtigkeiten, indem sie statt des lebendigen Gottes die eiteln Götzen anbeteten, Gottes Eifersucht und Unmuth hervorgerufen. Und so will Gott durch ein unverständiges Volk, durch ein Nichtvolk, das nicht Gottes Volk ist, indem er diesem seine Gnade zuwendet und es zu seinem Volk annimmt, sie eifersüchtig machen und erzürnen. Das thörichte Nichtvolk, von dem Moses redet, ist die Gott entfremdete Heidenwelt. So wird hier allerdings die Bekehrung und Begnadigung der Heiden geweissagt, jedoch nicht um ihrer selbst willen ausgesagt, sondern dieselbe erscheint nur als der Anlaß, über welchem die Eifersucht, der Unmuth und Zorn der Israeliten entbrennt. Auf dieser letzteren Aussage liegt der Nachdruck. Moses prophezeit in diesem Zusammenhang den künftigen Abfall Israels, der schließlich den lodernden Zorn Gottes, welcher bis in die unterste Hölle hinunterbrennt (V. 22), im Gefolge hat. Die Kinder Israel sind „ein Geschlecht von Verkehrtheiten“, „Kinder, in denen keine Treue ist“. V. 20. Sie haben Gott verlassen und dienen den Abgöttern. Ihre verkehrte, verwerfliche Art und Gesinnung gipfelt aber darin, daß sie den Heiden die Gnade Gottes nicht gönnen, daß sie sich über die Gnade Gottes ärgern, welche den sündigen, gottlosen Menschen frei, umsonst dargeboten wird. So hat also schon Moses den Unglauben Israels vorherverkündigt. Und er characterisirt denselben eben als Widerwillen wider die Gnade des HErrn. Der Mensch will von dem Evangelium nichts wissen, weil ihm sein süßer, tröstlicher Inhalt zuwider ist. Ein recht deutliches Exempel dieses Unglaubens der Juden ist der bekannte, Act. 13, 42 ff. berichtete Vorgang in Antiochien von Pisidien. Als dort die Heiden das Wort des HErrn, das Wort von Christo, dem Licht der Heiden, dem Heiland aller Menschen, hörten, sich desselben freuten und es hoch priesen, da wurden die Juden voll Neides und widersprachen dem, das von Paulus gesagt ward, widersprachen und lästerten.

Die zweite Prophetenstelle, Jes. 65, 1. 2, leitet der Apostel mit den Worten ein: *Ἠσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει.* „Jesaias aber redet kühnlich und spricht.“ Worin er die Kühnheit der Rede erblickt, ergibt sich aus dem Inhalt des Prophetenspruchs. Der erste Satz, Jes. 65, 1a lautet nach dem Urtext: נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שָׁאָלוּ נִמְצֵאתִי

לְלֹא בִקְשׁוּנִי. Das doppelte Niphal ist das sogenannte Niphal tolerativum. Gott hat sich erfragen, erforschen lassen oder zu erforschen, zu erkunden, zu erkennen gegeben denen, die nicht nach ihm fragten, hat sich finden lassen, zu finden gegeben denen, die ihn nicht suchten. Darin liegt zugleich, daß Gott von denen, die nicht nach ihm fragten und ihn nicht suchten, erkundet, erkannt und gefunden worden ist, daß diese Gott erkannt und gefunden haben. Die Septuaginta liest: *Ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν* oder in umgekehrter Stellung, die auch Paulus adoptirt hat: *Εὑρέθην . . . ἐμφανὴς ἐγενόμην. . . .* Der letztere Ausdruck besagt das Doppelte, daß Gott denen, die nicht nach ihm fragten, sich offenbart hat und daß diese ihn erkannt haben. Die meisten neueren Ausleger beziehen nun auch diesen ersten Satz des 65. Capitels, wie den zweiten Vers und die folgende Rede, auf Israel. Offenbar stehen aber doch die Personen, von denen der erste Vers sagt, im Gegensatz zu denen, von denen im zweiten Vers die Rede ist. Der Gegensatz ist: Die Einen, denen Gott bisher fremd war, treten in Gemeinschaft mit ihm, während die Andern, denen er fort und fort sich anbietet, ihn zurückstoßen und seiner Gemeinschaft verlustig gehen. Und der Ausdruck „das Volk, das nicht nach meinem Namen genannt ist“ V. 1b ist eine significante Bezeichnung der Heidenwelt. So fassen wir mit Hendewerk, Stier, Nägelsbach, Godet und den älteren Auslegern V. 1 als eine Weissagung von der Bekehrung der Heiden. Gott hat sich in der neutestamentlichen Zeit, wie dies von den Propheten geweissagt war, ganz ungefragt und ungesucht den Heiden zu finden und zu erkennen gegeben in dem Evangelium, und diese haben das Evangelium angenommen und so den HErrn Christum erkannt und gefunden und sind in die selige Gemeinschaft Gottes eingetreten. Aber auch hier wird der Heiden nur gedacht um des Gegensatzes, um der Juden willen. Paulus hebt den Gegensatz ausdrücklich hervor, indem er der zweiten Hälfte des Citats aus Jesaias die Worte voranschickt: *Πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει.* „In Bezug auf Israel aber spricht er.“ Das gilt also von den Juden: „Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet gegen ein Volk, das ungehorsam ist und widerspricht“, *πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.* So umschreibt die Septuaginta den hebräischen Ausdruck עַם סוֹרֵר. Gott breitete seine Hände gegen Israel aus, wie es der thut, der den Andern heranziehen und umfangen will, den ganzen Tag, immerfort. Aber Israel war ein störriges Volk, ließ sich nicht sagen und widersprach. So weissagt Jesaias auch hier, wie schon Jes. 53, 1,

den Unglauben der Juden. Und an unserm Ort kennzeichnet er denselben als unbeugsam hartnäckiges Zurückstoßen der anhaltenden Liebesbemühungen Gottes, als offenen Widerspruch und Protest gegen den ernstgemeinten Gnadenwillen Gottes. Die Erfüllung dieser Prophetie zeigt z. B. die Klage des HErrn über Jerusalem: „Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt.“ Matth. 23, 37. Aber auch noch zur Zeit der Apostel breitete Gott seine Arme gegen Israel aus, indem er durch die herzgewinnende Predigt des Evangeliums die harten Herzen zu erweichen suchte und die Gefäße des Zorns mit großer Geduld trug. Die Juden aber verachteten den Reichthum der göttlichen Güte, Geduld und Langmuth und erklärten frank und frei: Wir wollen nicht. Wir wollen nicht gerettet werden. Und das gilt von den Ungläubigen aller Zeiten. Ja, was für ein Abgrund der Bosheit ist doch der Unglaube! Dem verlorenen, verdammten Menschen kommt „das ewige Erbarmen“ entgegen, „die offenen Liebesarme deß, der sich zu dem Sünder neigt, dem allemal das Herze bricht, wir kommen oder kommen nicht“. Und der Mensch entzieht sich mit Gewalt den Liebesarmen Gottes und spricht zu Gott: Nein, ich darf und mag deiner nicht. Aus dieser Beschreibung des Unglaubens erhellt nun auch, wiefern Jesaias und mit ihm der Apostel, der die Worte des Jesaias zu seinen eigenen macht, kühnlich redet. Nämlich sofern er einmal die Juden durch das Exempel der Heiden beschämt und dann den Unglauben der Juden in seiner ganzen Schande und Abscheulichkeit bloßstellt.

Der einheitliche Inhalt des 10. Capitels, resp. der Ausführung 9, 30—10, 21 liegt klar am Tage. Der Apostel handelt hier von der Ursache der Verwerfung Israels, die er im 9. Capitel beklagt hat, und zeigt, daß die im Menschen liegt, und beschreibt nun an dem Exempel der Juden gleichsam ex professo den Unglauben als die denkbar schwerste, als eine ganz unentschuldbare Verschuldung des Menschen. Was er in diesem Zusammenhang von dem Glauben, der Bekehrung und Begnadigung der Heiden sagt, dient nur dazu, den Unglauben der Juden desto schärfer zu brandmarken. Der Unglaube ist Ungehorsam gegen das Evangelium, die Botschaft des Heils, Verachtung und Verschmähung des Heils, das im Evangelium den Menschen so nahe gekommen ist, Widersetzlichkeit gegen die Ordnung des Heils, muthwillige Verkennung der von Christo beschafften und im Evangelium dargebotenen Gerechtigkeit, Aergerniß an Christo, dem Heiland der Sünder, Widerwillen gegen die Gnade Gottes,

Renitenz und Widerspruch gegen den Gott aller Gnade und Geduld, der nichts unversucht läßt, die sündigen Menschen zu retten und selig zu machen. Wir können den Inhalt des ganzen Abschnitts, 9, 30 bis 10, 21, in den Satz zusammenfassen:

Der Apostel beklagt es mit Schmerzen, daß, während die Heiden die Gerechtigkeit des Glaubens erlangt haben, Israel dem Evangelium nicht gehorsam wurde, sondern das Heil, das Allen so nahe ist, von sich gestoßen hat.

Nun aber noch ein Wort über das Verhältniß des 10. Capitels zum 9. Capitel. Diese Frage hat den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Man bestimmt vielfach den Unterschied zwischen den beiderseitigen Aussagen der beiden Capitel dahin, daß Heil und Unheil, Seligkeit und Verdammniß im 9. Capitel von dem absoluten Willen Gottes, im 10. Capitel von dem Verhalten, der freien Selbstbestimmung des Menschen abhängig gemacht werde. Und nun hat man sich viel Mühe gegeben, diese verschiedenen Aussagen in Einklang zu bringen. Die Einen, wie z. B. Meyer, Philippi, stellen die Sache so dar, daß hier zwei verschiedene Betrachtungsweisen vorliegen; was Paulus im 9. Capitel von der absoluten Souveränität Gottes sage, sei eine bloße Abstraction, die durch die Polemik gegen jüdische Anmaßungen motivirt sei, und der dann im 10. Capitel die practische Betrachtungsweise zur Seite gestellt werde, welche der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung ihr gebührendes Recht einräume. Aber mit solcher „Abstraction" täuscht man sich selbst und Andere. Wenn man auch einmal im Gegensatz zu einem bestimmten Irrthum eine bestimmte Wahrheit ausschließlich betont und dabei von andern Wahrheiten absieht und abstrahirt, so darf doch nun und nimmer das, was man von der einen Seite der Wahrheit sagt, dem direct widersprechen, was die andere Seite der Wahrheit in sich faßt. Sonst wird aus der „Abstraction" ein handgreiflicher Selbstwiderspruch, und die Wahrheit geht ganz in die Brüche. Und so kommt es in diesem Fall zu stehen, wenn es mit der obigen Bestimmung des Unterschieds der beiden Capitel, daß Heil und Unheil im ersteren auf den absoluten Willen, die absolute Vorherbestimmung Gottes, im zweiten auf das Verhalten, die Selbstbestimmung des Menschen ursächlich zurückgeführt werde, seine Richtigkeit hat. Ist es wirklich an dem, daß Paulus im 9. Capitel die Verstockung, Verwerfung, Verdammniß der Juden in einem absoluten göttlichen Verwerfungsdecret begründet sein läßt, so widerspricht das dem, was er im 10. Capitel von der Ursache der Verwerfung Israels, von dem Unglauben der Juden

lehrt. Ist es wirklich an dem, daß Paulus im 10. Capitel Glauben, Bekehrung, Begnadigung der Heiden von deren Selbstbestimmung abhängig macht, so widerspricht das dem, was er im 9. Capitel von der Souveränität der göttlichen Gnade gelehrt hat. Ist es wirklich an dem, daß Paulus in beiden Capiteln Heil und Unheil auf ein einheitliches Princip zurückführt, das eine Mal auf den absoluten Willen Gottes, das andere Mal auf das sittliche Verhalten des Menschen, so sind Reiche, Köllner, Krehl, Fritzsche im Recht, wenn sie annehmen, Paulus habe sich in seinem dialectischen Eifer zum Selbstwiderspruch hinreißen lassen. Melius sibi Paulus consensisset, si Aristotelis, non Gamalielis alumnus fuisset. Fritzsche. Das ganze Dilemma beruht aber auf falscher Exegese, auf eigenwilligen, verkehrten Schlüssen und Reflexionen der Exegeten. Was Paulus im 9. und was er im 10. Capitel wirklich lehrt, das verträgt sich gar wohl mit einander. Wir haben oben nachgewiesen, daß Paulus bei dem, was er im 9. Capitel von der Verstockung, Verwerfung, Verdammniß Israels sagt, immer voraussetzt, daß Israel mit seinem Widerstreben gegen Gottes Wort und Werk sein schweres Geschick selbst verschuldet hat, daß Verstockung Selbstverstockung voraussetzt; daß, was er von der an den Gefäßen des Zorns geübten Geduld aussagt, den allgemeinen Gnadenwillen Gottes in sich schließt; daß Paulus von keinem absoluten Verwerfungsdecret Gottes etwas weiß, wie dies namentlich auch Weiß ins Licht gestellt hat. Und das, was er schon im 9. Capitel betreffs der Schuld, des Unglaubens Israels kurz angedeutet hat, das führt er dann im 10. Capitel des Weiteren aus. Paulus betont im 9. Capitel die Souveränität der göttlichen Gnade, daß Gott gnädig ist, wem er gnädig ist, daß Glaube, Bekehrung, Seligkeit in keiner Weise vom Wollen und Laufen, vom Verhalten des Menschen abhängt, sondern lediglich von Gottes Erbarmen. Aber dasselbe finden wir auch im 10. Capitel ausgesprochen, wo bezeugt wird, daß die Heiden ohne ihr Laufen und Zuthun die Gerechtigkeit des Glaubens überkommen haben, daß die Heiden, ohne daß sie Gott suchten und nach ihm fragten, Gott gefunden haben. Was aber der Apostel im 9. Capitel von dem uns verborgenen Willen Gottes, von dem Geheimniß der discretio personarum sagt, daß Gott sich erbarmt, welches er will, und verstockt, welchen er will, das liegt, wie wir oben gezeigt haben, auf einer ganz andern Linie und steht mit dem doppelten Axiom, daß Israels Heil allein bei Gott liegt, sein Verderben aber in ihm selbst, in keinerlei Conflict.

Elftes Capitel.

V. 1—10. Gott hat sein Volk nicht verstoßen.

V. 1. 2a. Ich sage nun: Gott hat doch sein Volk nicht verstoßen? Das sei ferne! Denn auch ich bin ein Israelite, aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin. Gott hat sein Volk nicht verstoßen, welches er sich zuvor ersehen hat.

Die 9, 1 begonnene geschichtliche Ausführung hat 10, 21 einen vorläufigen Abschluß gefunden. Der Apostel hat die traurige Thatsache constatirt, daß sein Volk, Israel von Christo verbannt, vom Heil in Christo ausgeschlossen ist, und den Grund für die Verwerfung der Juden angegeben, das ist deren beharrlicher Unglaube. Auf diesen Hauptgedanken der beiden vorigen Capitel greift er jetzt zurück, indem er seine Rede neu anhebt und die Frage aufwirft: *Λέγω οὖν· Μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ;* V. 1. *Ἀπώσατο* ist die spätere Form für *ἀπεώσατο*. „Ich sage nun: Gott hat doch sein Volk nicht verstoßen?“ Das will sagen: Was ich von der Verwerfung der Juden geschrieben, ist doch nicht so gemeint, als hätte Gott sein Volk verstoßen? Denn „darum handelt es sich hier, wie man das anzusehen habe, was Israel widerfahren ist“. Hofmann. Quod Paulus de abjectione Judaeorum dixit et autoritate prophetica comprobavit, hoc nunc explicat et interpretatur, quomodo sit intelligendum. Paulus hat die Frage so formulirt, daß er von vornherein erkennen läßt, daß er sie verneint wissen will. Das ist schon durch das an die Spitze gestellte *Μή* angezeigt. Und die beiden Begriffe *ὁ θεὸς ἀπώσατο* und *τὸν λαὸν αὐτοῦ* schließen einander aus. Das wäre ein Selbstwiderspruch, wenn Gott sein Volk, sein eigenes Volk verstoßen würde. Das wäre ebenso undenkbar, wie daß Jemand sein eigenes Fleisch haßt. Ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet. Bengel. Es ist hier nicht von der jüdischen Nation als solcher und dem heilsgeschichtlichen Beruf Israels die Rede, wie manche Ausleger annehmen, so daß die Meinung wäre, ob der letztere etwa mit der Verwerfung etlicher Israeliten oder der Mehrzahl der Israeliten dahingefallen wäre. Denn Verstoßung ist so viel, wie Verwerfung, Ausschluß vom Heil, und etwas Anderes, als Verlust des heilsgeschichtlichen Berufs. Der Ausdruck *ὁ λαὸς αὐτοῦ, ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ* hat hier seinen Vollwerth und bezeichnet das Volk Gottes im eigentlichen, engeren Sinn des Worts. Paulus

hat schon 9, 6—13 zwischen dem Israel *κατὰ σάρκα* und dem Israel *κατὰ πνεῦμα,* zwischen den Israeliten, die nur dem Fleisch nach von Abraham herstammen, und den Kindern Gottes aus Israel, den Kindern der Verheißung, die Gott zur Kindschaft und zum ewigen Leben erwählt und berufen hat, unterschieden und, was er von der Verwerfung Israels gesagt, auf die Ersteren eingeschränkt. Diesen Unterschied will er jetzt weiter ausführen. Das Volk Gottes, von dem er 11, 1 redet, ist die Summa jener *τέκνα τοῦ θεοῦ* 9, 8, der wahren Kinder Gottes, ist „Gottes Volk in Israel". Luthardt. Und es ist eben undenkbar, daß Gott dieses sein Volk verstoßen haben sollte. So verneint Paulus nun auch ausdrücklich und energisch die von ihm aufgeworfene Frage mit *Μὴ γένοιτο,* „Das sei ferne!" und bestätigt diese Verneinung zunächst mit dem Hinweis auf seine eigene Person. Er ist ja selbst ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin, also ein vollbürtiger Israelit. Denn die zwei Stämme Juda und Benjamin waren nach der Rückkehr aus dem Exil der Kern des jüdischen Volks. Und er, der Diener und Apostel JEsu Christi, ist selbstverständlich des Heils in Christo theilhaftig und liefert also mit seinem Exempel einen Beweis dafür, daß es Israeliten gibt, welche gerettet werden, daß es in Israel ein Volk gibt, welches Gott nicht verstoßen hat.

Der Apostel wiederholt V. 2a seine Aussage, nur in anderer Form: *Οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ,* „Gott hat sein Volk nicht verstoßen", indem er die Worte hinzufügt: *ὃν προέγνω.* Die Meinung, als sollte dieser Relativsatz den Begriff *τὸν λαὸν αὐτοῦ* einschränken, ist schon durch die richtige Fassung des letzteren ausgeschlossen. Paulus will offenbar mit dem Beisatz nur noch stärker hervorheben, wie undenkbar es ist, daß Gott sein eigenes Volk verstoßen haben sollte, und das *Οὐκ ἀπώσατο* etc. begründen. Aber freilich will das *προέγνω* recht verstanden sein. Aeltere und neuere Ausleger deuten es auch hier, wie 8, 29, auf die göttliche Präscienz. Calov und gleichzeitige Theologen ergänzen auch hier den Glauben und übersetzen populum suum, quem crediturum praevidit. Doch dies ist schlechterdings unstatthaft. Der Leser müßte dann, wie schon oben bemerkt ist, die Hauptsache aus seinem Eigenen hinzudenken. Und in der Präscienz Gottes liegt keinerlei Motiv für die Nichtverstoßung. Denn Gottes Vorherwissen richtet sich eben nach dem, was in der Zeit geschieht, nach dem Verhalten des Menschen. Hätten die Personen, von denen der Apostel hier redet, nicht geglaubt, so würde Gott das auch vorher gewußt und dieselben verstoßen haben.

Ebenso willkürlich und contextwidrig ist die Ergänzung, die neuere Exegeten, wie z. B. Meyer, Philippi, zu προέγνω hinzufügen: „von welchem er vorausgewußt, daß es sein Volk sein und bleiben werde". Hiergegen bemerkt Hofmann mit Recht: „Hieße ὃν προέγνω nichts weiter, als Gott habe vorhergesehen, daß dieses Volk sein Volk sein werde, so läge darin kein Grund gegen die Denkbarkeit seiner Verstoßung. Denn er hätte ja dann auch vorhersehen können, daß und wann es durch Ungehorsam aufhören werde, sein Volk zu sein. Undenkbar ist, daß Gott es verstoßen habe, nur dann, wenn Gottes Vorhererkennen Israel (genauer: Gottes Volk in Israel) im Voraus zu dem gemacht hat, was es darnach in Wirklichkeit geworden ist." Gewiß, das προέγνω hat hier, wie 8, 29, nur dann Sinn und Verstand, wenn damit ein Willensact Gottes bezeichnet ist, „ein aneignendes Erkennen", Luthardt, Lange. Gott hat schon im Voraus, schon von Ewigkeit her sein Volk sich ersehen, sich zuerkannt, in seinem ewigen Rath und Beschluß es zu seinem Eigenthum gemacht. Und darum ist die spätere Verstoßung dieses seines Volks ein Ding der Unmöglichkeit. Denn Gott ist nicht ein Mensch, daß er die, welche er im Voraus sich ersehen, welche er erwählt und angenommen hat, dann wieder von sich stoßen sollte, daß er das, was er beschlossen und vorherbestimmt, dann wieder fallen lassen sollte.

V. 2b—7a. Oder wißt ihr nicht, was die Schrift bei Elias sagt, wie er Gott angeht wider Israel, mit den Worten: HErr, sie haben deine Propheten getödtet, deine Altäre umgestürzt, und ich bin allein übrig geblieben, und sie trachten mir nach dem Leben. Aber was sagt ihm der Spruch Gottes? Ich habe mir übrig bleiben lassen siebentausend Mann, die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal. Also ist nun auch zur jetzigen Zeit ein Rest geworden nach der Wahl der Gnade. Wenn aber aus Gnaden, dann nicht mehr aus den Werken, weil sonst die Gnade nicht mehr Gnade ist. Wenn aber aus den Werken, so ist es nicht mehr Gnade, weil sonst das Werk nicht mehr Werk ist. Wie nun? Wonach Israel trachtet, das hat es nicht erlangt, die Wahl aber hat es erlangt.

Daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat, ist darin begründet, daß Gott sich dasselbe im Voraus zum Eigenthum erkoren hat, und durch das Exempel Pauli, der ja auch ein Israelit war, bestätigt,

und wird ferner bestätigt durch die Thatsache, daß es zu allen Zeiten in Israel einen Rest, der gerettet wird, gegeben hat. Die christlichen Leser wissen gar wohl, V. 2b, was die Schrift bei Elias sagt, das heißt, in dem Theil der Königsbücher, der von Elias handelt, wie Elias Gott angeht wider Israel, wie er Israel bei Gott verklagt: „HErr, sie haben deine Propheten getödtet, deine Altäre umgestürzt, und ich bin allein übrig geblieben", nicht nur von den Propheten, sondern von den Verehrern Jehovas, „und sie trachten mir nach dem Leben". V. 3. Das Letztere gilt insonderheit von dem gottlosen Königspaar, Ahab und Isebel. Betreffs der Zerstörung der Altäre bemerkt Estius: Veri simile est, Eliam loqui de altaribus, quae passim in excelsis studio quodam pietatis Deo vero erecta fuerant; maxime postquam decem tribus regum suorum tyrannide prohibitae fuerunt, ne Jerusolymam ascenderent sacrificii causa. Quamvis enim id lege vetitum esset ac recte fecerint Ezechias et Josias, reges Judae, etiam ejusmodi aras evertendo, tamen impium erat eas subvertere odio cultus Dei Israel. „Aber was sagt ihm der Spruch Gottes", *ὁ χρηματισμός*? V. 4. Wie lautet die göttliche Antwort? „Ich habe mir übrig bleiben lassen siebentausend Mann, die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal", *τῇ Βάαλ*, der Baaltis oder Astarte. In jener Zeit allgemeinen Abfalls und der Religionsverfolgung hatte Gott sich doch eine Schaar treuer Knechte übrig behalten und sie vor Abfall bewahrt. Und so ist nun auch in der jetzigen Zeit, V. 5, in der Zeit des Falls und des Verstockungsgerichts Israels, ein Ueberblieb oder ein Rest geworden, vorhanden, *λεῖμμα γέγονεν*. Das sind die gläubigen Israeliten, die Christo und dem Vater JEsu Christi die Ehre geben, welche in die Kirche Christi eingegangen sind. Daß aber ein solcher Rest zu Stande gekommen, ist zufolge der Wahl der Gnade geschehen, *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*, weil Gott aus freier Gnade diese Uebrigen aus der verderbten Masse des Volks sich erwählt hat, daß sie des Heils theilhaftig werden sollen. Und nun legt der Apostel V. 6 den Nachdruck auf den Begriff Gnade und betont, daß die Gnade alle Rücksicht auf Werk und Verhalten des Menschen ausschließt. *Εἰ δὲ χάριτι*, scil. *λεῖμμα γέγονεν, οὐκέτι ἐξ ἔργων* etc. „Wenn aber aus Gnaden, dann nicht mehr aus den Werken, weil sonst die Gnade nicht mehr Gnade ist." Die Gnade hört auf Gnade zu sein, wenn man Werk und Verhalten des Menschen mit einmengt. Und die Gnadenwahl hört auf Gnadenwahl zu sein, wenn Gott bei seiner Wahl das Verhalten des Menschen irgendwie mit in Betracht gezogen hat. Augustin: Gratia nisi gratis sit,

gratia non est. Non est gratia ullo modo, si non sit gratuita omni modo. Der folgende Satz *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον*, welcher in den meisten codices fehlt, freilich in B und L eine Stütze hat, bringt, wenn er echt ist, mit dem vorhergehenden zusammengenommen, recht stark zum Ausdruck, daß Gnade und Werke sich gegenseitig ausschließen. „Das Werk ist nicht mehr Werk, wenn doch noch von Gnade die Rede sein soll, weil ein Werk, das nicht durch sich selbst erwirbt, was seine Folge ist, keine wirkliche Leistung mehr ist.“ Weiß. *Τί οὖν;* V. 7. „Wie nun?“ Was folgt hieraus? Wie stellt sich nun die Sache? Wonach Israel trachtet, der großen Menge nach, nämlich nach Gerechtigkeit und Heil, das hat es nicht erlangt, weil es eben durch Werke gerecht und selig werden will. „Die Wahl aber hat es erlangt“, *ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν. Ἐκλογή* ist hier abstractum pro concreto. Die Auserwählten, die ihre Existenz und ihren Bestand lediglich der freien Gnade Gottes verdanken, haben es erlangt. So findet sich also in Israel ein wahres Gottesvolk, das Gott nicht verstoßen, nicht verworfen hat, sondern welches des Heils in Christo theilhaftig ist.

V. 7b—10. Die Uebrigen aber sind verhärtet worden; wie denn geschrieben steht: Gott hat ihnen gegeben einen Geist der Betäubung, Augen, nicht zu sehen, und Ohren, nicht zu hören, bis auf den heutigen Tag. Und David spricht: Es müsse ihr Tisch zum Strick werden und zur Jagd und zur Falle und zur Wiedervergeltung. Ihre Augen müssen verfinstert werden, daß sie nicht sehen, und ihren Rücken beuge immerdar!

Jetzt kehrt der Apostel wieder den Gegensatz hervor. *Οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν*. V. 7b. „Die Uebrigen aber“, und das sind hier die Meisten, „sind verhärtet worden“. *Πωροῦν* bedeutet verhärten, indurare, von *πῶρος*, Tuffstein, Verhärtung, und ist Synonymon von *σκληρύνειν*, 9, 18. Ihr Verstand und Wille ist stumpf und hart, ganz unempfindlich und unempfänglich geworden für das Heil in Christo, für das Wort des Heils. Schon bei der obigen Ausführung über die Verstockung, 9, 17. 18, die mehr objectiv gehalten war, hatte Paulus die Juden im Sinn. Jetzt, nachdem er die Schuld, den Unglauben Israels in extenso dargelegt, bezeugt er Israel direct, daß es, zur Strafe für seinen Unglauben, dem Verstockungsgericht Gottes verfallen ist. Weiß: „Sie wurden von Gott verhärtet, das heißt in der verkehrten Richtung, die sie eingeschlagen,

so verfestigt, daß sie für alle Antriebe zur Aenderung derselben unempfänglich gemacht sind. So ist also nicht ihre verkehrte Richtung auf diese Verhärtung zurückgeführt, sondern umgekehrt ihre Verhärtung als ein Strafgericht über die eingeschlagene verkehrte Richtung aufgefaßt, in der sie nunmehr verharren müssen, nachdem sie dieselbe nicht haben verlassen wollen.“ Es soll sich aber Niemand über dieses schwere Geschick der Juden verwundern. Denn dasselbe ist schon von den Propheten geweissagt: *καθὼς γέγραπται* etc. Und so führt der Apostel jetzt mehrere Prophetensprüche an. Zuvörderst, V. 8 a, einen kurzen Satz aus der Weissagung des Jesaias 29, 9—12, welche gleichsam ex professo von der Verstockung Israels handelt. Delitzsch übersetzt und exegesirt: „Die שְׁמוּעָה ist da, aber die בִּינָה fehlt und alles הָבִין שְׁמוּעָה scheitert an dem Stumpfsinn der Masse. Darum muß der Prophet, dem der unglückselige Beruf geworden, sein Volk zu verstocken, ausrufen 9 a: Stutzet nur und glotzet, verblendet euch und erblindet! . . . Sie wissen sich in Gottes Wort nicht zu finden, sind verblüfft und die Augen ihnen wie zugeschworen. Es wird dann dieser selbstverschuldete Zustand ihnen zur Strafe der gottgewollte. Die Imperative sind richterliche Machtworte. Diese Steigerung der Selbstverstockung zum Verstockungsgericht verkündigt der Prophet eingehender 9 b. 12: Trunken sind sie und nicht Weines, taumeln und nicht von Meth. Denn ausgegossen hat über euch Jehova Geist tiefen Schlafs und festverbunden eure Augen, die Propheten, und eure Häupter, die Seher, hat er umschleiert. Und es wird euch die Offenbarung von dem allen wie zu Worten einer versiegelten Schrift, welche man hingibt dem, der Schrift versteht, indem man sagt: Lies doch dies! — er aber sagt: ich kann nicht, es ist ja versiegelt. Und man gibt die Schrift Einem hin, der nicht Schrift versteht, indem man sagt: Lies doch dies; — er aber sagt: ich verstehe nicht Schrift.“ Der Apostel hebt aus diesem Zusammenhang nur den einen significanten Ausdruck heraus: *Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως*, so nach der Septuaginta, das heißt: Gott hat ihnen gegeben einen Geist stechenden, betäubenden Schmerzes, nach dem Urtext: רוּחַ תַּרְדֵּמָה, Geist tiefen Schlafes, oder genauer: Geist der Betäubung. Delitzsch: „תַּרְדֵּמָה ist hier Ohnmacht gänzlicher geistiger Stumpfheit.“ Sie sind so betäubt und abgestumpft, daß sie das prophetische Wort, die göttliche Offenbarung schlechterdings nicht verstehen können. Wenn der Apostel dann V. 8 b fortfährt: *ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν*, scil. *ἔδωκεν αὐτοῖς, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας*, „Augen, nicht zu sehen, und Ohren,

nicht zu hören", nämlich hat er ihnen gegeben, „bis auf den heutigen Tag", so weist er hiermit zunächst auf Deut. 29, 3 zurück, wo Moses seinem Volk, das die großen Zeichen und Wunder Gottes geschaut hat, vorhält: „Und der HErr hat euch bis auf den heutigen Tag nicht gegeben ein Herz, zu verstehen, und Augen zu sehen, und Ohren zu hören." Indem aber Paulus die negative Fassung: „Der HErr hat euch nicht gegeben . . . Augen, zu sehen" 2c. in die positive umsetzt: „Gott hat ihnen gegeben Augen, nicht zu sehen" 2c., erinnert er zugleich an Jes. 6, 10, diesen locus classicus von der Verstockung Israels, wo Jesaias von Gott den Auftrag erhält, mit seiner Predigt das Herz dieses Volks zu verstocken: „Verstocke das Herz dieses Volks . . . daß sie nicht sehen mit ihren Augen, noch hören mit ihren Ohren, noch verstehen mit ihrem Herzen." In diesen beiden Prophetensprüchen wird Israel, ähnlich wie Jes. 29, 9 ff., das geistliche Gesicht und Gehör, die Fähigkeit, Gottes Wort und Werk zu fassen und zu verstehen, abgesprochen. Die Verblendung und Verhärtung Israels hat in der Zeit des Jesaias begonnen, ja reicht in ihren ersten Anfängen bis auf Mosis Tage zurück. Doch weil zur Zeit Christi und der Apostel das Verstockungsgericht Gottes über Israel sich recht eigentlich vollzogen und da vollendet hat, so gelten dem Apostel die Aussagen Mosis und Jesaias mit Recht als Weissagungen auf die neutestamentliche Zeit. Das letzte Citat, V. 9. 10, ist dem 69. Psalm entnommen, einer messianischen Weissagung. Wir vernehmen hier, ähnlich wie im 22. Psalm, eine bittere Klage des leidenden, sterbenden Messias. Von dem 23. Vers an wird aber den boshaften Feinden und Mördern des Messias Verderben und Vergeltung angewünscht. Da heißt es denn: „Es müsse ihr Tisch", ihre reich besetzte Tafel, das heißt: ihr Glück, „zum Strick werden", *εἰς παγίδα*, und „zur Falle", *σκάνδαλον*, das heißt: ihnen zum Sturz und Fall gereichen, „und", wie Paulus einschiebt, *εἰς θήραν*, „zur Jagd", so verderblich, wie die Jagd dem Wilde, und schließlich „zur Vergeltung", indem Gott ihnen hiermit ihre Christusfeindschaft vergelten wird. Worin aber das angedrohte Verderben besteht, besagt der folgende Satz: „Ihre Augen müssen verfinstert werden, daß sie nicht sehen" — „und ihren Rücken beuge immerdar!" — *τὸν νῶτον αὐτῶν διαπαντὸς σύγκαμψον*. So nach der Septuaginta. Der Sinn des hebräischen Ausdrucks läuft auf dasselbe hinaus: וּמָתְנֵיהֶם תָּמִיד הַמְעַד, „und ihre Lenden mache immerdar schlottern". Von Lendenlähmung ist die Rede, welche den Menschen unfähig macht, aufrecht zu stehen und aufrecht zu gehen. Gemeint ist, daß sie geistig verfinstert und ge-

blendet werden müssen, daß ihre geistige Kraft erlahmen müsse, so daß sie den Weg des Heils nicht mehr sehen und nicht mehr gehen können. Was in den citirten Aussprüchen der Propheten von der Verstockung der Juden gesagt ist, stimmt ganz mit dem, was sich uns aus dem Exempel Pharaos, 9, 17. 18, ergeben hat. Gott verstockt die, welche sich zuvor selbst verstockt haben, das heißt: Gott gibt sie in ihren verkehrten, verstockten Sinn dahin und entzieht ihnen Geist und Gnade. Und wenn nun der Mensch von Gott und seinem Geiste verlassen ist, dann ist er freilich ganz unfähig zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Buße, zum Glauben, zum Gehorsam.

Summa des Abschnitts 11, 1—10: **Gott hat sein Volk nicht verstoßen. Er hat sich zu allen Zeiten in Israel einen Rest übrig behalten, zufolge der Wahl der Gnade. Die Uebrigen dagegen sind verhärtet.**

V. 11—15. Die heilsamen Folgen des Falls Israels.

V. 11. 12. Ich sage nun: Sie sind doch nicht gestrauchelt, um zu fallen? Das sei ferne, sondern durch ihr Vergehen ist den Heiden das Heil zu Theil geworden, um so sie zu reizen. Wenn aber ihr Vergehen der Welt Reichthum ist und ihr Schaden der Heiden Reichthum, wie viel mehr ihre Vollzahl!

Der Apostel knüpft wiederum, wie 11, 1, mit einem *Λέγω οὖν* an das Vorhergehende eine Frage an, welche eine verneinende Antwort in sich schließt: *Μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι;* „Ich sage nun: Sie sind doch nicht gestrauchelt, um zu fallen?" Erst hieß es: „Ich sage nun: Gott hat doch sein Volk nicht verstoßen?" Nein, so ist die Verwerfung Israels nicht zu verstehen. Aber auch nicht so, als ob Israel gestrauchelt wäre, um zu fallen. Paulus hat hier dieselben Personen im Auge, von denen vorher die Rede war, „die Uebrigen, die verhärtet worden sind". Der Sinn der Frage wird vielfach, z. B. von Weiß, Meyer, dahin bestimmt, daß die verstockten Juden nicht darum gestrauchelt, das heißt wider Christum im Unglauben angelaufen sind, um zu fallen und liegen zu bleiben, daß ihr Unglaube ihnen nicht zum bleibenden, definitiven Verderben gereicht. Man findet schon hier die erfreuliche Wendung angedeutet, von welcher im Folgenden, wie man meint, gehandelt wird, daß die jetzt verhärteten Juden dereinst von ihrem Fall wieder aufstehen werden, von Gott angenommen und schließlich doch noch gerettet werden. Wäre dies die Meinung Pauli, so würde er durch die ganze bisherige Aus-

führung, soweit sie das unselige Geschick Israels betrifft, einen dicken Strich machen. Wir haben oben, zu 9, 17. 18, nachgewiesen, daß die Verstockung die Vorstufe der Verdammniß ist. Der Apostel hat 9, 22 die verstockten Juden als „Gefäße des Zorns“ bezeichnet, welche „reif sind zum Verderben“, *εἰς ἀπώλειαν*, und ihnen 9, 27. 28 den schließlichen Untergang angekündigt. Und kurz zuvor, 11, 10, hat er betont, daß die Verblendung und Verhärtung Israels „immerdar“, *διαπαντός*, anhält. Bekehrung Verstockter ist eine contradictio in adjecto. Die Verstockung, im eigentlichen Sinn genommen, ist ihrem Begriff und Wesen nach ein Zustand, welcher Bekehrung und Beseligung ausschließt. Das Gericht der Verstockung besteht ja, wie schon mehrfach bemerkt, darin, daß Gott die, welche sich endgültig gegen Christum und das Heil in Christo entschieden und verhärtet haben, in ihre Bosheit dahingibt und ihnen Geist und Beistand versagt, so daß es ihnen unmöglich ist, umzukehren und Buße zu thun. Und diese Lehre Pauli wird nun auch durch die vorliegende Frage: *Μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι;* nicht aufgehoben und alterirt. Es ist eine allzu künstliche Unterscheidung, wenn man *πταίειν* auf das Verhalten der Juden, ihren Unglauben, und *πίπτειν* auf die Folge und Strafe des Unglaubens deutet. Beide Ausdrücke bezeichnen, wie auch Hofmann hervorhebt, wesentlich dieselbe Sache. *Πταίειν* bedeutet ein Straucheln, das den Gehenden zu Falle bringt, *πίπτειν* ein Hinfallen. Beide Ausdrücke markiren nicht das Verhalten, sondern das Geschick der Juden. Sie weisen zurück auf die Aussage V. 9, daß den christusfeindlichen Israeliten ihr Tisch zur Schlinge, zur Falle werden, zum Sturz und Verderben gereichen soll. Und dieses Verderben besteht nach V. 10 in der Verblendung und Verhärtung, die immerdar anhält, nimmer aufhört. Die Subjecte, von denen Paulus V. 11 redet, sind gestrauchelt und gefallen, definitiv gefallen, zum Nimmeraufstehen. Und der Sinn der Frage ist, wie z. B. auch Hofmann annimmt, ob sie zu eben dem Zweck gestrauchelt sind, um zu fallen, ob ihr Fall Selbstzweck ist, ob es Gott lediglich darauf abgesehen hat, daß sie fallen und verderben, so daß er an ihrem Verderben Genüge und Befriedigung findet. Das wird dann durch *Μὴ γένοιτο*, „Das sei ferne“ noch expreß verneint. Der Endzweck ist vielmehr, daß durch ihr Vergehen den Heiden Heil widerfahren soll, wie dies auch geschehen ist: *ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν.* *Παράπτωμα* heißt hier, wie sonst immer, z. B. auch 5, 17, Fall, Fehltritt, Vergehen. Und das besondere Vergehen Israels ist eben dessen Unglaube. Paulus hatte oben, 9, 22 rc., hervorgekehrt, daß

Gott die Zeit der Geduld, da er die Gefäße des Zorns noch in großer Langmuth trug, dazu benutzen wollte und benutzt hat, den Gefäßen der Barmherzigkeit und gerade auch den Heiden den Reichthum seiner Herrlichkeit kundzuthun, das Heil in Christo darzubieten. Und hier betont er, daß der Unglaube der Juden den Heiden das Heil zugewendet hat, indem die Apostel, nachdem die Juden das Wort des Heils von sich gestoßen, die Straßen der Heiden wanderten. Daß die Heiden des Heils theilhaftig wurden, hatte aber wieder den Zweck, die Juden zur Nacheiferung zu reizen, *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*. Gottes Absehen war und ist, daß durch Wort und Exempel der gläubigen Heiden Israeliten für Christum gewonnen werden. Und das ist auch eine Absicht, die sich realisirt. Denn V. 15 wird „die Annahme der Juden" als ein Factum hingestellt. Freilich gehören nun diejenigen Juden, die sich zu Christo bekehren, nicht zu den verstockten Juden. Sie waren erst wohl auch ungläubig, doch ihr Unglaube war noch nicht bis zur Selbstverstockung und Verstockung vorgeschritten. Das *αὐτούς* wird ungebührlich gepreßt, wenn man es auf eben dieselben Individuen bezieht, von denen vorher gesagt war, daß sie gestrauchelt und gefallen sind. Dann müßte man auch annehmen, daß alle verstockten Juden aller Zeiten sich zum HErrn bekehrt haben oder bekehren werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß in der ganzen geschichtlichen Erörterung Cap. 9—11 zwischen Israel und Israel, zwischen den ungläubigen Israeliten, die um ihres Unglaubens willen verstockt und für immer verworfen sind, und dem Rest, den Gott erwählt hat, dem Volk Gottes in Israel, das Gott sich zuvor ersehen hat, unterschieden wird. Und der eine Part, wie der andere, wird auch kurzweg als „Israel", „sie, die Juden" bezeichnet. Vgl. einerseits 9, 31; 10, 16. 19. 21; andrerseits 9, 6 ff. An unserm Ort aber, in dem Abschnitt 11, 11—15 werden die Juden in genere den Heiden entgegengestellt. Es sind also wohl dem genus nach dieselben Leute, es sind die Israeliten, die Juden, welche gestrauchelt und gefallen sind, und welche von den Heiden gereizt zu Christo sich bekehren, aber es sind nicht hier und dort dieselben jüdischen Individuen. Was für Individuen hier und dort gemeint sind, zeigt der Zusammenhang und die ganze Distinction des Apostels.

Mittelst eines *δὲ μεταβατικόν* fügt der Apostel eine weitere Aussage an betreffs der heilsamen Folgen des Falls Israels. *Εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν;* V. 12. „Wenn aber ihr Vergehen der Welt Reichthum ist und ihr Schaden der Heiden Reich-

thum, wie viel mehr ihre Vollzahl!" In dem Vordersatz nimmt Paulus den Inhalt des vorhergehenden Satzes wieder auf, um daraus eine Folgerung zu ziehen. Neben dem *παράπτωμα* der Juden erwähnt er hier *τὸ ἥττημα αὐτῶν*. Der letztere Ausdruck bedeutet nicht Minderzahl, sondern, wie 1 Cor. 6, 7, dasselbe, wie das classische *ἧττα*, nämlich Niederlage, Verlust, Schaden. Der Schaden ist gemeint, den die Juden mit ihrem Unglauben sich zugezogen haben. Das Vergehen, der Schaden der Juden ist der Welt oder der Heiden Reichthum, der letztere ist mit dem ersteren da, vorhanden, indem in Folge des Unglaubens und Schadens der Juden der Heidenwelt eine Fülle des Heils und der Gnade, der ganze Reichthum Christi zugefallen ist. Ist aber dies der Fall, *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν*, wie viel mehr, wie viel eher wird ihr Pleroma der Welt Heil und Segen bringen. *Πλήρωμα* heißt, wie zuerst Fritzsche eingehend nachgewiesen hat, id, quo res impletur, der Gehalt eines Gefäßes, das Eingefüllte, dann Fülle, Vollmaaß, so Eph. 1, 10 *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* das Vollmaaß der Zeiten, und wenn von Personen die Rede ist, ist Vollmaaß so viel wie Vollzahl. Hierin stimmen die meisten Ausleger überein. So bedeutet *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* 11, 25 die Vollzahl der Heiden. Mit der Vollzahl der Juden ist nun aber nicht die Gesammtzahl aller Juden, die dem Fleisch nach von Abraham herstammen, gemeint. Das gibt an unserer Stelle, abgesehen von der Contextwidrigkeit und Schriftwidrigkeit des Gedankens, nur dann Sinn und Verstand, wenn man, wie dies geschieht, die Gesammtheit der Juden ganz willkürlich auf das Israel der Endzeit beschränkt und die Bekehrung Israels aus seinem Eigenen hinzudenkt. Nein, wie der Ausdruck *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, 11, 25, auf diejenigen Heiden geht, die wirklich ins Reich Gottes eingehen, wie der Begriff *κόσμος*, Heidenwelt in unserm Vers alle die Heiden umfaßt, welche factisch den Reichthum Christi erlangen, so umspannt der Begriff Pleroma der Juden alle die Juden, welche factisch des Heils in Christo theilhaftig werden, während wir bei dem *παράπτωμα αὐτῶν* und dem *ἥττημα αὐτῶν* an die Juden zu denken haben, welche nicht glauben und verloren gehen. Die Vollzahl der Juden ist identisch mit dem Volk Gottes in Israel, das sich Gott schon im Voraus ersehen hat, ist, mit andern Worten, die Vollzahl der Auserwählten aus Israel. Und wenn nun diese Vollzahl vorhanden ist, wenn die Vollzahl der Auserwählten aus Israel erfüllt ist, wenn die letzten Auserwählten aus Israel herzugebracht sind, dann ergibt sich für die Welt ein neuer, großer Gewinn. Worin dieser Gewinn besteht,

ersehen wir aus dem Folgenden. Den Syllogismus, der in unserm Vers vorliegt, definirt Meyer ganz richtig als einen Schluß a felici effectu causae pejoris ad feliciorem effectum causae melioris.

V. 13—15. Denn ich sage euch Heiden: Sofern ich der Heiden Apostel bin, verherrliche ich mein Amt, ob ich etwa mein Fleisch reizen möge und Etliche aus ihnen retten. Denn wenn ihre Verwerfung der Welt Versöhnung ist, was wird ihre Annahme sein als das Leben aus den Todten.

Mit den Worten *Ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* wendet sich der Apostel an den heidenchristlichen Theil der römischen Gemeinde. Seine Leser mögen in ihrer Eigenschaft als Heiden das wohl beherzigen, was er ihnen jetzt sagt, nämlich daß er, sofern er der Heiden Apostel ist, dies sein Amt verherrlicht, durch treue und eifrige Ausrichtung desselben, mit dem Absehen, recht viele Heiden zu bekehren, zugleich aber zu dem Endzweck und mit dem Bestreben, sein eigen Fleisch, seine Verwandten nach dem Fleisch durch die gläubigen Heiden zur Nacheiferung zu reizen und Etliche von ihnen zu retten. In dem *εἴπως παραζηλώσω τὴν σάρκα μου* etc. liegt die Antithese zu dem *Ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος* etc. Die Heiden sollen wissen, daß Paulus, dem Heidenapostel, auch das Wohl und die Rettung der Juden am Herzen liegt. Doch es genügt ihm, wenn er deren nur Etliche für Christum gewinnt. Denn das steht ihm nach der Weissagung, Jes. 53, 1; 10, 22 etc., 9, 1, fest, daß die große Mehrzahl derselben dem Evangelium nicht glaubt und dem schließlichen Zorn und Gericht verfällt, daß nur ein Rest aus Israel gerettet wird. Diese Etlichen, *τινές*, die durch den Dienst Pauli und weiterhin durch das Zeugniß und Exempel der gläubigen Heiden bekehrt werden, bilden dann, mit den Resten der vorigen Zeiten zusammengenommen, das Pleroma Israels. Was den Apostel reizt und anspornt, seine Verwandten nach dem Fleisch zu reizen, ist die Aussicht auf die heilsame Folge der Bekehrung Israels. *Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσληψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;* „Denn wenn ihre Verwerfung der Welt Versöhnung ist, was wird ihre Annahme sein, als Leben aus den Todten?" V. 15. Der Gedanke des 12. Verses kommt hier wiederum, nur in anderer Form zum Ausdruck. *Ἀποβολή* bedeutet hier, wie durchweg in der Profangräcität, und wie das *ἀποβάλλειν* Marc. 10, 50; Hebr. 10, 35; 1 Tim. 4, 4, Wegwerfung, Verwerfung. Mit der Verwerfung der Juden war die Versöhnung der Welt gesetzt und gegeben. Die Ver=

söhnung, die durch den Unglauben und die daraus folgende Verwerfung der Juden herbeigeführt ist, ist nicht die objective Versöhnung der Welt mit Gott durch Christi Blut und Tod, sondern die subjective Versöhnung, von welcher z. B. auch 2 Cor. 5, 20: „Laßt euch versöhnen mit Gott", die Rede ist, ist *identisch* mit der Bekehrung der Heidenwelt zu Gott. Infolge der Verwerfung Israels ist das Wort von der Versöhnung in die Heidenwelt eingegangen und hat viele Heiden in das rechte Friedensverhältniß zu Gott versetzt und in die Gemeinschaft Gottes eingeführt. Hat nun aber die Verwerfung Israels, dieses schlimme Ding, eine so gute Folge und Wirkung gehabt, was für Segen wird dann erst aus der Annahme Israels fließen? *Ἡ πρόσληψις* deckt sich mit dem *σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν* V. 14. Es ist correlat dem *τὸ πλήρωμα αὐτῶν*, betrifft also die Juden, welche zu der Vollzahl Israels, zu dem wahren Gottesvolk aus Israel gehören, das sich Gott von Anfang ersehen hat. *Πρόσληψις* ist das Widerspiel von *ἀποβολή*. So wenig alle Juden je verworfen waren, so wenig werden alle Juden je angenommen werden. Und wenn nun die *πρόσληψις* vollendete Thatsache ist, wenn alle die Uebrigen aus Israel, die sich Gott von Anbeginn erwählt hat, *bis auf die letzten* für Christum gewonnen und von Gott zu Gnaden angenommen sind, dann folgt das selige, herrliche Ende. Und das ist nichts Anderes, als das Leben aus den Todten. Damit kann unmöglich eine geistliche Neubelebung gemeint sein; denn eine solche würde mit der Versöhnung der Welt zusammenfallen, und der Fortschritt der Rede wäre dann unterbrochen und das letzte Stadium der Entwicklung des Reichs Gottes gar nicht erwähnt. Eine besondere „herrliche Blüthezeit" aber „der Kirche JEsu Christi auf Erden", von der z. B. Philippi und Godet schwärmen, ist reinweg in den Text hineingelesen. Nein, *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ist, wie die griechischen Kirchenväter und die meisten neueren Ausleger richtig erkannt haben, das selige, ewige Leben, das mit der Auferstehung der Todten anhebt, das Leben, das Paulus 5, 11 als die letzte Frucht und Folge der Rechtfertigung und Versöhnung hingestellt hat. Wenn die Predigt des Evangeliums ihren Zweck in der Heidenwelt und in Israel erreicht hat, wenn die *ἐκλογή* aus den Heidenvölkern und die *ἐκλογή* aus Israel versöhnt und in die Gemeinschaft Gottes eingegangen ist, dann ist diese Weltzeit vorüber, dann wird ein neues Wesen und Leben Platz greifen, das Leben der Verklärung, dann werden die *bekehrten* Heiden und Juden das Reich ererben, das ihnen bereitet ist von Anbeginn der Welt.

Wenn wir auf die zwei letzten Abschnitte, V. 11. 12 und V. 13—15, kurz zurückblicken, so finden wir in beiden dieselbe Gedankenfolge: Der Fall der Juden, ihr Unglaube und ihre Verwerfung dient zum Heil, zur Bekehrung der Heiden, der Glaube der Heiden wiederum zur Bekehrung und Rettung Israels, Etlicher aus Israel, die Annahme, die Vollzahl Israels aber schließlich zur Heilsvollendung, zum Leben aus den Todten. Nur daß der Apostel im zweiten Abschnitt von sich selbst und seinem Apostelamt redet und da zeigt, wie er durch seinen Dienst am Evangelium, und das gilt überhaupt von dem Dienst am Wort, jene heilsamen Absichten Gottes, V. 11. 12, hinausführen hilft. Und so dient diese letztere, mit γάρ anhebende Ausführung, V. 13—15, zur Bestätigung dessen, was er vorher im Allgemeinen über die wunderbaren Wege Gottes bemerkt hat. Das Wirken und Amtiren Pauli und überhaupt der neutestamentlichen Prediger läßt deutlich erkennen, worauf es Gott mit Juden und Heiden abgesehen hat, und wie Gottes Absicht hinausgeht.

Die eben dargelegten Grundzüge des Fortschritts im Reiche Gottes treten uns auch abgesehen von dem Gegensatz zwischen Juden und Heiden in der Geschichte der Kirche Christi entgegen. Das ist und bleibt eine beklagenswerthe Thatsache, an welcher bis zum jüngsten Tag sich nichts ändern wird, daß Viele, ja die Meisten von denen, welche das Evangelium hören, dem Evangelium nicht glauben, im Unglauben beharren, und also dahinfahren ins Verderben. Gleichwohl hat das Reich Gottes seinen Fortgang auf Erden. Gott versteht es meisterlich, aus diesem ärgsten aller Uebel, dem Unglauben, noch Gutes hervorzubringen, durch den Fall der Einen die Andern aufzurichten. Es ist schon oft so gewesen, daß das Evangelium, wenn es von dem einen Ort durch den Undank der Menschen vertrieben wurde, weiter wanderte und an einem andern Ort festen Fuß faßte und da viel Frucht schaffte. Auf diesem Wege ist Gottes Wort von den Juden zu den Heiden, von den Griechen und Römern zu den germanischen Völkern, aus der alten Welt in die neue Welt gekommen. Die Christenverfolgungen waren in Gottes Hand Mittel zur Ausbreitung der christlichen Kirche. Vertriebene Christen haben ihren Schatz, den Reichthum Christi mit sich in das Exil genommen und da offene Herzen gefunden. Und das Aufblühen des Glaubens in der Ferne und Fremde hat dann oft auf die heimathliche Kirche eine heilsame Rückwirkung gehabt. Der Eifer Neubekehrter reizt und erweckt Manche, die schläfrig geworden oder schon erstorben sind. Für christliche Prediger ist es aber ein besonderer Trost, daß sie sich

sagen dürfen, daß, wie Paulus mit seiner Heidenpredigt und deren Wirkung auch Israel reizte, auch ihr Dienst viel weiter reicht, als vor Augen liegt. Wenn sie nur an ihrem Ort an den ihnen befohlenen Seelen ihr Amt treu ausrichten, so schaffen sie damit Werkzeuge, durch welche Gott dann an Andern sein Heilswerk ausrichtet. Und dies alles sind nun Mittel und Wege, durch welche die Auserwählten von allen Enden und aus allen Winkeln der Erde zusammengebracht werden, durch welche die Kirche Christi ihrer Vollendung und Verherrlichung entgegengeführt wird.

Summa: **Der Fall Israels dient nur heilsamen Zwecken: der Bekehrung der Heiden, der Sammlung der Auserwählten aus Israel, der Vollendung des Reiches Gottes.**

V. 16—24. Eine Warnung an die Heidenchristen.

Wenn aber der Anbruch heilig ist, so ist es auch der Teig, und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Zweige. Wenn aber etliche von den Zweigen ausgebrochen worden sind, du aber, der du vom wilden Oelbaum bist, unter ihnen eingepfropft worden bist und mit theilhaftig geworden der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaums, so rühme dich nicht wider die Zweige; wenn du dich aber wider sie rühmst, so wisse: nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich! Du wirst nun sagen: Die Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingepfropft werde. Wohl; sie sind ausgebrochen worden um des Unglaubens willen, du aber stehest durch den Glauben. Sei nicht hoffärtig, sondern fürchte dich! Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht verschont hat, so wird er gewiß auch deiner nicht verschonen. Siehe nun die Gütigkeit und die Strenge Gottes; über die, welche gefallen sind, die Strenge, über dich aber die Gütigkeit Gottes, wenn du an seiner Güte verbleibst, denn sonst wirst auch du ausgehauen werden. Aber auch Jene, wenn sie nicht im Unglauben verbleiben, werden eingepfropft werden, denn Gott ist wohl im Stande, sie wieder einzupfropfen. Denn wenn du aus dem natürlichen wilden Oelbaum ausgehauen und wider die Natur in den guten Oelbaum einge-

pfropft worden bist, wie vielmehr werden diese, die von Natur Zweige sind, in ihren eigenen Oelbaum eingepfropft werden?

Der Hauptgedanke dieses Abschnitts springt sofort in die Augen. Derselbe enthält eine Warnung an die Heidenchristen, eine Warnung vor Hoffart und Selbstüberhebung. Was der Apostel vorher davon gesagt hat, daß das Vergehen und die Verwerfung der Juden zum Heil der Heiden ausgeschlagen sei, konnte Christen aus den Heiden, wenn sie ihrem Fleisch Raum gaben, Anlaß werden, sich wider die Juden zu rühmen. Und so verknüpft Paulus diese seine Warnung mittelst des *δὲ μεταβατικόν* mit dem vorhergehenden Abschnitt.

Der erste Satz dieses neuen Abschnitts, V. 16, dient nur dem Folgenden zur Einleitung. *Εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα, καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.* „Wenn aber der Anbruch heilig ist, so ist es auch der Teig, und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Zweige.“ *Ἀπαρχή* ist hier, wo vom Teig die Rede ist, Anbruch des Teiges, nicht die Erstlingsgarbe der Ernte. Daß Paulus von dem Erstling, Anbruch des Teiges redet, war durch die Gesetzesbestimmung veranlaßt, nach welcher die Erstlinge des Teiges an die Priester abgegeben werden sollten. Num. 15, 19—21. Daß die Erstlingsgarbe der neuen Ernte dem HErrn im Heiligthum geweiht wurde und damit der ganzen Ernte die Weihe gab, kommt hier nicht in Betracht. In Wirklichkeit gab es, wie Hofmann richtig bemerkt, und gibt es keinen heiligen Anbruch und keinen heiligen Teig, so wenig als es eine heilige Wurzel und heilige Zweige gibt. Das Prädicat heilig kommt dem zu, was mit Anbruch, Teig, Wurzel, Zweigen abgebildet ist. Das doppelte Bild besagt nur, daß der Teig dieselbe Beschaffenheit hat, wie der Anbruch, die Zweige ebenso geartet sind, wie die Wurzel. Nur das zweite Bild, das mit dem ersten gleiches Sinnes ist, wird im Folgenden festgehalten und weiter ausgeführt. Die Ausdrücke „Wurzel“ und „Zweige“ erwecken die Vorstellung eines Baumes. Und so redet der Apostel weiterhin von einem Oelbaum, einem guten, edlen Oelbaum, dem er dann einen wilden Oelbaum entgegensetzt. Der erstere ist offenbar ein Bild Israels, der letztere ein Bild der Heidenwelt. Die Wurzel Israels aber sind, wie die allermeisten Ausleger richtig erkannt haben, die Väter Israels, die Patriarchen, und diese sind dann selbstverständlich auch mit dem Anbruch des Teigs gemeint. Daß nur Wurzel und Zweige namhaft gemacht sind, nicht auch der Stamm des Baumes, bringt die Sache mit sich, die hier abgebildet ist. Im Folgenden wird zwischen Israe-

liten und Israeliten unterschieden, und von den einen etwas Anderes ausgesagt, als von den andern. Dazu paßte nur die Erwähnung der Zweige. Ueberhaupt sind in dem ganzen Abschnitt Bild und Sache, bildliche und eigentliche Ausdrücke eng mit einander verflochten.

Aber ist nun mit dem Oelbaum, resp. dem Teig, Gesammtisrael, die jüdische Nation als solche gemeint? Sind mit den Zweigen alle Israeliten gemeint, welche dem Fleisch nach von Abraham abstammen? Und ist demnach die Heiligkeit, welche Paulus der Wurzel, wie den Zweigen zuschreibt, nur eine externa sanctitas, eine „rechtlich-theokratische" Heiligkeit? Das ist die Frage, über welche die Ausleger verschiedener Meinung sind. Die Einen, wie Calov, Meyer, Weiß, Philippi, bejahen diese Frage. Nun wird wohl in der Schrift, wie schon oben zu 9, 1—9 bemerkt, auch dem Volksganzen Israel der Titel „Gottes Volk" beigelegt. Eben diesem Volk waren die 9, 1 ff. aufgezählten Vorrechte eingeräumt. Gott hatte sich eben diesem Volk offenbart, ihm Gesetz und Verheißung gegeben. Aus Israel ist Christus hergekommen nach dem Fleisch. Und wenn man will, kann man ja diese objectiven Prärogativen Israels in die Rubrik ἁγιότης, Heiligkeit zusammenfassen. Aber dieser äußerliche Begriff von Heiligkeit paßt zunächst nicht recht auf die Patriarchen. Wenn die Wurzel, die Patriarchen heilig genannt werden, so denkt man doch an das, was dieselben kennzeichnet und auszeichnet. Und das war einerseits die Verheißung, die sie zuerst empfangen hatten, andererseits der Glaube an die Verheißung. Paulus hat Abraham seinen Lesern als Vater und Vorbild aller Gläubigen vorgestellt. „Abraham ist heilig geworden durch die an ihn ergangene göttliche Berufung, der er im Glauben Folge geleistet hat." Hofmann. An Abraham ist zuerst das Wort Gottes ergangen, und das war primär ein Wort der Verheißung, die Verheißung von dem zukünftigen Heil, und diese Verheißung hat Abraham im Glauben angenommen. Und so ist er durch Wort und Glaube geheiligt, von seiner heidnischen Umgebung abgesondert und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt worden. Aber auch was weiterhin von den Zweigen ausgesagt und gerühmt wird, ist mehr, als eine sanctitas externa, ist innerliche Heiligkeit. Die Zweige des Oelbaums, natürliche wie eingepfropfte, sind nach V. 17 der Fettigkeit der Wurzel und des Oelbaumes theilhaftig. Das heißt: Die mit den Oelzweigen abgebildeten Israeliten haben nicht nur die Verheißung von den Vätern überkommen, sondern sind auch des Inhalts der Verheißung, des verheißenen Segens theilhaftig geworden. Des göttlichen Segens und Heils wird man aber nur

durch den Glauben theilhaftig. Der Theil der Zweige, der dann ausgebrochen ist, ist nach V. 20 um des Unglaubens willen ausgebrochen. Also der Glaube ist es, der die Zweige mit Baum und Wurzel in Verbindung setzt und erhält. Und so verstehen wir mit Körner, Brenz, Otto, Hofmann, Luthardt und Andern unter den Zweigen alle gläubigen, durch den Glauben geheiligten Israeliten. Und demnach unter dem guten Oelbaum das gläubige Israel, „den gläubigen Kern des Volks“ (Luthardt) oder die Gemeinde Gottes, die Gemeinde des Heils, die in der Zeit des Alten Bundes innerhalb des leiblichen Israel ihre Stätte hatte. Wir mußten hier etwas vorgreifen, um von vornherein den Sinn des Bildes, mit welchem Paulus in dem ganzen Abschnitt operirt, klarzustellen.

„Wenn aber etliche von den Zweigen ausgebrochen worden sind“, so fährt der Apostel fort, „du aber, der du vom wilden Oelbaum bist, unter ihnen eingepfropft worden bist und mit theilhaftig geworden der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaumes, so rühme dich nicht wider die Zweige.“ V. 17. Er weist hier also zunächst auf die traurige Thatsache hin, daß etliche von den Zweigen ausgebrochen worden sind: *Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν.* Das waren erst auch Zweige vom Oelbaum, durch Verheißung und Glauben geheiligt, aber nun sind sie aus dem guten Oelbaum ausgebrochen, dürre, erstorbene Zweige, hinfort nur dazu nütze, daß man sie verbrenne. Es heißt *τινὲς τῶν κλάδων*, obwohl ihrer nicht wenige sind, doch bei dem Apostel zählen und gelten die Zweige, die an dem Oelbaum verblieben sind, weit mehr, als die große Zahl der abgebrochenen Zweige. Vgl. das *τινές* 3, 3. Das Abbrechen dieser Zweige fällt mit der Einpfropfung der Zweige vom wilden Oelbaum, das ist mit der Bekehrung und Begnadigung der Heiden, zeitlich zusammen. Paulus denkt hier also an das, was jetzt, zu seiner Zeit, in der neutestamentlichen Zeit geschehen ist. Mit der Erscheinung Christi und der Predigt des Evangeliums war für die gläubigen Israeliten eine Krisis eingetreten. Viele von denen, die erst Mosi und den Propheten geglaubt hatten, gingen jetzt hinter sich. Sie ärgerten sich an dem gekreuzigten Christus, an dem Wort vom Kreuz. Und um dieses ihres Unglaubens willen, V. 20, sind sie ausgebrochen worden. Sie blieben der Kirche Christi fern und waren damit von dem Oelbaum und der Wurzel, von dem Segen der Verheißung und der Gemeinschaft Gottes abgeschnitten, aus der Gemeinde Gottes ausgeschlossen. Denn die Gemeinde Gottes war jetzt zu der Gemeinde JEsu Christi geworden. Die christliche Kirche, die in Israel ihren Ursprung und

Anfang hatte, war die echte Fortsetzung des Israels rechter Art. In Christo waren alle Gottesverheißungen, die den Vätern zu Theil geworden, deren sich alle Gläubigen des Alten Bundes getröstet hatten, Ja und Amen geworden. Wer von Israel daher erst wohl die Verheißung angenommen hatte, dann aber den verheißenen Heiland verwarf, der hörte damit auf, ein rechter Israelit zu sein, ein Glied der Gemeinde Gottes, der Gemeinde des Heils. In die Zahl der ungläubigen Juden gehörten freilich auch alle diejenigen Kinder Abrahams nach dem Fleisch, deren Herz immer von Gott fern gewesen war, die weder Mosi noch den Propheten geglaubt hatten und jetzt Christo und der Predigt der Apostel erst recht nicht glaubten. Von dieser species der Ungläubigen sieht Paulus im vorliegenden Zusammenhang ab. Nur das Exempel der vom Glauben abgefallenen Israeliten, wie dann auch derer, welche nach dem Abfall wiederum bekehrt und wiederum angenommen werden, paßte zu dem Zweck, den er hier verfolgt, zu der Warnung vor Abfall, die er an die Heidenchristen richtet.

Jetzt greift der Apostel Einen aus der Zahl der Heidenchristen heraus und handelt mit diesem als dem Repräsentanten seiner Gattung, um durch solche individualisirende Darstellung die ernste Wahrheit, um die es sich handelt, seinen Lesern recht concret und anschaulich vor Augen zu stellen. Und zugleich ist das „du", „du" ein kräftiger Appell an das Gewissen eines jeden einzelnen Heidenchristen. Vgl. das σὺ Ἰουδαῖος 2, 17 ff. „Du aber, der du vom wilden Oelbaum bist, bist unter ihnen eingepfropft worden", σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς. Hiermit erinnert Paulus die Christen aus den Heiden zuvörderst an das, was sie ehedem waren, und das, was sie jetzt geworden sind, an den Anfang ihres Christenthums, ihre Bekehrung. „Du bist vom wilden Oelbaum", ἀγριέλαιος, hier adjectivisch gebraucht. Du stammst vom wilden Oelbaum, das heißt, aus der entarteten, Gott entfremdeten, dem Fluch verfallenen Menschheit. Aber nun „bist du eingepfropft", in den edeln Oelbaum. Das heißt: Du bist nun durch die Predigt des Evangeliums zu Christo bekehrt, zu Gott bekehrt, in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen und damit ein Glied, ein lebendiges Glied der Gemeinde Christi, der Gemeinde Gottes geworden. Das ist aber eben der Oelbaum, der ursprünglich in Israel eingepflanzt ist und dessen Wurzeln die Patriarchen Israels sind. Du bist „unter ihnen" eingepfropft worden. Das ἐν αὐτοῖς kann schwerlich heißen in loco eorum, sondern nur „unter ihnen", „zwischen ihnen", nämlich zwischen den ursprünglichen

Zweigen, die Zweige geblieben sind, den gläubigen Israeliten, die jetzt gläubige Christen geworden sind. „Und bist mit ihnen theilhaftig geworden“, συγκοινωνός, „der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaums“. Das heißt ohne Bild: Du bist durch den Glauben an das Evangelium, wie z. B. Brenz sich ausdrückt, der beneficia Christi theilhaftig geworden, nämlich der reconciliatio cum Deo patre, der remissio peccatorum, justitia, victoria mortis et aeterna felicitas. Das sind aber eben die Segnungen, die schon den Vätern verheißen waren, und deren auch schon die Gläubigen des Alten Bundes durch den Glauben an die Verheißung theilhaftig waren. Paulus hatte V. 16 den Oelbaum zunächst in seiner ursprünglichen Gestalt, gleichsam im ersten Stadium seines Wachsthums vor Augen: die Wurzel die Patriarchen, die Zweige die gläubigen Kinder des Alten Bundes. Jetzt, im Neuen Bund hat der Baum sein Ansehen verändert, ist in ein neues Stadium der Entwicklung eingetreten. Die gläubigen Israeliten rufen jetzt den Namen JEsu Christi an. Sie nähren und weiden sich von dem Evangelium von Christo. Und in der Gemeinschaft der Gläubigen aus Israel finden sich Gläubige aus allen Völkern der Erde. Doch ist es kein anderer Baum, sondern noch derselbe Oelbaum. Es ist Eine Kirche Gottes im Alten und im Neuen Testament, deren Wurzeln auf Abraham, ja Adam zurückreichen. Der im Fleisch erschienene Christus, der HErr der Christen, ist der Messias Israels. Die Verheißung, welche den Vätern Israels und ihren Kindern zu Theil geworden, klingt fort und wird als erfüllt aufgezeigt in dem Evangelium von Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Und zu den gläubigen Juden sind die gläubigen Heiden hinzugekommen. Ja, das gibt der Apostel hier den Heidenchristen zu bedenken, daß die Heiden zu den Juden hinzugekommen sind und nicht umgekehrt, daß das Reich Gottes ursprünglich den Juden anvertraut war, daß die Juden ein Näherrecht, das erste Anrecht haben an die Güter des Reichs Gottes. Dieser Wahrheit hat Christus schon Ausdruck gegeben, da er sprach: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen.“ Matth. 8, 11. Den Patriarchen Israels und ihren Kindern waren die ersten Plätze an der Tafel des Himmelreichs eingeräumt. Und Joh. 10, 16: „Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle, und dieselben muß ich herführen“, in den Stall der Schafe, zu den verlorenen und geretteten Schafen aus dem Hause Israel. Paulus erinnert im Brief an die Epheser, 2, 11 ff., die Christen aus den Heiden daran, daß sie vordem

ohne Christum waren, fremde und außer der Bürgerschaft Israels, und fremde von den Testamenten der Verheißung und daher ohne Hoffnung und ohne Gott, daß sie dann aber durch die Predigt des Evangeliums nahe herzugebracht sind, zu Christo, zu Gott, zu dem Gottesstaat Israel, *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*, und nunmehr Mitbürger sind mit allen Heiligen aus Israel.

Wenn dem aber auch so ist, wie es denn der Fall ist, wenn etliche der Zweige ausgebrochen sind, du aber, vom wilden Oelbaum stammend, in den guten Oelbaum eingepfropft bist, „so rühme dich nicht wider die Zweige!“ *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων*. V. 18. Das ist die Warnung, auf welche es der Apostel abgesehen hat. Er warnt die Heidenchristen vor Selbstruhm und Prahlerei, die „wider die Zweige“ gerichtet ist, das ist, nicht wider die Juden überhaupt, sondern, wie die meisten Ausleger mit Recht annehmen, wider die ausgebrochenen Zweige, die abgefallenen und von der Gemeinde des Heils ausgeschlossenen Israeliten. Der Selbstruhm kann sich ja nur darauf beziehen, daß sie selbst, die Heiden, des Heils theilhaftig, Jene aber desselben verlustig gegangen seien. „Wenn du dich aber wider sie rühmst“, so wisse, so bedenke, das ergänzt sich von selbst: „nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich!“ Aus der Wurzel steigt Saft und Lebenskraft in den Baum und durchdringt Aeste und Zweige. Die Wurzel sind die Patriarchen Israels, die aber, was sie sind, lediglich durch Gottes Wort und Verheißung geworden sind. Die Meinung ist also die: Was deinem Christenstand, du Heidenchrist, Kraft und Halt gibt, das ist deine Verbindung mit der Wurzel, mit der Verheißung, die den Vätern Israels geworden ist, und die jetzt die Form des Evangeliums angenommen hat. Nur so lange ein Christ aus Gottes Wort Saft, Kraft, Leben saugt und einzieht, bleibt er auch ein lebendiges Glied der Gemeinde Gottes. Das lebendige Gotteswort erhält den Glauben und hält die Gläubigen fest in der Gemeinschaft und Gemeinde Gottes. So darf also kein Christ es sich als Verdienst anrechnen, daß er bisher an seinem Ort geblieben ist, und hat keinen Grund, sich wider die zu rühmen, welche von ihrem Standort entfallen sind.

„Du wirst nun sagen: Die Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingepfropft werde.“ V. 19. Paulus erkennt mit dem *καλῶς*, „Wohl“ V. 20 die Thatsache an, auf welche der Heidenchrist hinweist, nämlich daß der Fall der Juden zur Bekehrung und Annahme der Heiden geführt hat. Aber er mißbilligt die Tendenz jener Widerrede, nämlich als ob die Juden den Heiden hätten Platz machen

müssen, weil jetzt, seit dem Eingang der Heiden in das Reich Gottes Gott ein besonderes Wohlgefallen an den Heiden und ein besonderes Mißfallen an den Juden hätte. Nein, „sie sind ausgebrochen worden um des Unglaubens willen“. Nicht weil sie Juden waren, sondern weil sie ihren Glauben verleugnet haben, sind jene Israeliten des Heils verlustig gegangen und von der Gemeinde des Heils abgeschnitten und ausgeschlossen worden. „Du aber stehst durch den Glauben“, *σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας.* Du stehst durch den Glauben an dem Ort, von dem Jene entfallen sind. Du hältst noch im Glauben an Gottes Wort und Verheißung fest, und so stehst du noch in der Gnade. Wir fassen mit Philippi das „Stehen“ als eigentlichen Ausdruck, vom Gnadenstand, Heilsstand, und nicht als bildlichen; denn man sagt sonst nicht, daß die Zweige auf dem Baume stehen. Wenn und weil dem aber so ist, so „sei nicht hoffärtig“, *μὴ ὑψηλοφρόνει,* erhebe dich nicht über die ausgebrochenen Zweige, sondern „fürchte dich vielmehr“, daß du nicht auch den Glauben verlierst. „Denn wenn Gott der natürlichen Zweige“, der abgefallenen Israeliten, „nicht verschont hat, so ist zu fürchten, daß er auch deiner nicht verschonen wird“, *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται,* wenn du nämlich vom Glauben abtrittst. Hofmann: „Der Unglaube hat gemacht, daß die Zweige ausgebrochen worden sind, und der Glaube ist es, vermöge dessen der Heide da steht, wo jene entfallen sind. Wenn er (der Heidenchrist) dies erwägt, wird ihm Furcht näher liegen, als Hoffart, indem er nicht erwarten darf, daß Gott ihn ungestraft lasse, wenn er vom Glauben läßt, da er derer nicht verschont hat, die als natürliche Glieder seiner Gemeinde durch Unglauben sich versündigt haben.“

Aus dem eben Gesagten folgert der Apostel: *Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ, ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομίαν, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ.* V. 23. „Siehe nun die Gütigkeit und die Strenge Gottes; über die, welche gefallen sind, die Strenge, über dich aber die Gütigkeit Gottes.“ An der letzten Stelle ist der Nominativ *χρηστότης θεοῦ* die bezeugtere Lesart. Es ist allzu scharfsinnig, wenn Hofmann das Fehlen des Artikels vor den vier Substantiven damit erklärt, daß die Ermahnung dahin gehe, nicht das Wesen Gottes, daß Gott so gütig und so strenge sei, sondern das zwiefache Verhalten Gottes zu besehen. Gerade auch die Nomina, welche Eigenschaften Gottes bezeichnen, stehen das eine Mal mit dem Artikel, das andere Mal ohne Artikel, ohne wesentlichen Unterschied in der Bedeutung. Vgl. die Bemerkung zu *εὐαγγέλιον θεοῦ* 1, 1. 2. Selbstverständlich ersieht man die Güte und die Strenge Gottes aus

seinem Verhalten gegen Juden und Heiden, wie dasselbe vorher beschrieben ist. An denen, die gefallen sind, welche um ihres Unglaubens willen aus der Gnade und der Gemeinschaft Gottes und der Heiligen gefallen sind, hat sich die Strenge Gottes erwiesen. Gott ist unerbittlich streng auch gegen die, welche erst Glieder seiner Gemeinde waren, wenn sie vom Glauben abtreten, daß er sie dann ganz aus dem Bereich seiner Huld und Liebe entläßt. Dagegen an dir erzeigt sich die Gütigkeit Gottes. Daß Gott dich, den Gott entfremdeten Heiden, ohne all dein Verdienst in den guten Oelbaum eingepfropft, in seine Gemeinde aufgenommen und bisher darin erhalten hat, das ist eitel Güte Gottes. Indem der Apostel hinzufügt: „wenn du an seiner Güte verbleibst; denn sonst wirst auch du ausgehauen werden", wiederholt er seine Warnung. Die, welche die Güte Gottes an sich erfahren haben, müssen nun auch bei seiner Güte verbleiben. Wenn sie vergessen, daß sie ihren Christenstand, ihren Gnadenstand, ihre Zugehörigkeit zu der Gemeinde Gottes allein der Güte Gottes verdanken, und sich über die Andern erheben, die Gefallenen verachten, als wären sie besser, denn Jene, so verleugnen sie damit die Güte Gottes, verleugnen damit ihren Glauben und werden dann auch ausgehauen. Sie verwandeln sich dann selbst die Güte Gottes in Strenge.

Um die Heidenchristen in der Demuth zu erhalten und vor Geringschätzung der Gefallenen zu bewahren, gibt ihnen der Apostel noch Folgendes zu bedenken: „Aber auch Jene, wenn sie nicht im Unglauben verbleiben, werden eingepfropft werden", V. 23, werden wieder zu Gnaden angenommen und in den vorigen Stand zurückversetzt werden. Die Rollen können schnell wechseln. Die, welche jetzt stehen, können leicht fallen. Hinwiederum die Gefallenen können wieder aufgerichtet werden. Paulus redet bedingt: „wenn sie nicht im Unglauben verbleiben". Doch er würde nicht so reden, wenn er nicht erwartete, daß wenigstens etliche von den Gefallenen wieder aufstehen und in ihre vorige Stellung zurückkehren werden. Wir wiederholen, was wir zu 11, 11—15 bemerkt haben, daß bei den Juden, welche vom Unglauben ablassen und noch Gnade finden, resp. nach dem Abfall vom Glauben wiederum bekehrt und von Gott angenommen werden, der Unglaube noch nicht bis zum Aeußersten, bis zur Verstockung gediehen war. Ihr Fall war kein definitiver und der Verlust des Heils kein bleibender, endgültiger Verlust. Die Aussage *ἐγκεντρισθήσονται*, „sie werden eingepfropft werden", wird V. 23 b mit dem Hinweis auf die Macht Gottes begründet: *δυνατὸς*

γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς, „denn Gott ist wohl im Stande sie wieder einzupfropfen". Es wäre sonderbar, wenn der Apostel hiermit nur sagen wollte, Gott habe die Macht, den Bußfertigen, auch denen, welche nach dem Abfall wiederum Buße thun, zu vergeben und sie zu restituiren. Dann wäre vielmehr eine Berufung auf die große Gnade Gottes am Platze. Die Erwähnung der Macht, der Allmacht Gottes deutet vor Allem, wie auch Philippi betont, auf die Einwirkung Gottes auf Herz und Gesinnung der Abgefallenen. Der allmächtige Gott hat die Macht, auch die Bedingung der Wiederannahme zu erfüllen, die Rückkehr zum Glauben. Der allmächtige Gott hat die Macht, Sünder zu bekehren, und auch Abgefallene wiederum zu bekehren und sie so wieder in die Gemeinde der Heiligen einzufügen. Auch die V. 17 erwähnte Einpfropfung der Heiden in den guten Oelbaum schloß die Bekehrung der Heiden in sich. Die Hauptaussage *ἐγκεντρισθήσονται* wird V. 24 noch durch ein anderes Argument bekräftigt: *Εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ;* Wir übersetzen und paraphrasiren: Denn wenn du aus deinem natürlichen Baum, nämlich dem wilden Oelbaum ausgehauen und deiner Natur zuwider in den guten Oelbaum eingepfropft worden bist, wie vielmehr werden diese, die von Natur Zweige sind, in ihren eigenen Oelbaum eingepfropft werden? *Πόσῳ μᾶλλον* bedeutet auch hier quanto potius, „wie viel eher", und nicht etwa „wie viel leichter". Das Naturgemäße geschieht viel eher, ist viel wahrscheinlicher, als das Naturwidrige. Ohne Bild. Die Christen aus den Heiden sind aus dem entarteten Menschengeschlecht, dem sie durch Geburt, Sitte, Gewohnheit angehörten, herausgenommen und ihrer Art und Natur zuwider in die Kirche Gottes eingepflanzt worden. Viel eher werden Israeliten, welche ursprünglich, das heißt kraft der göttlichen Berufung und Verheißung, die eben an Israel ergangen war, Glieder der Gemeinde Gottes waren, nachdem sie ihre Art verleugnet haben, an ihren ursprünglichen Ort, in ihre alte Heimath zurückversetzt werden.

Wir schließen der Texterklärung noch etliche Bemerkungen an. Der vorliegende Abschnitt, welcher zunächst das Verhältniß der Heidenchristen zu den Gläubigen aus Israel erörtert, enthält auch wichtige allgemeine Wahrheiten. Zunächst noch eine Bemerkung über das Bild vom Oelbaum. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß in der Ausführung dieses Gleichnisses das Bild durchweg der Sache

angepaßt ist. Denn in der Wirklichkeit wird die künstliche Procedur der Einpfropfung nur in der Weise vollzogen, daß Zweige eines guten Baumes in einen wilden Baum eingepfropft werden, um denselben zu veredeln. Der edle Oelbaum ist, wie wir gesehen haben, ein Bild der Gemeinde Gottes, der Gemeinschaft der Heiligen oder Gläubigen, welche zuerst innerhalb der leiblichen Nachkommenschaft der Patriarchen ihre Stätte hatte. In der neutestamentlichen Zeit sind dann Zweige aus dem wilden Oelbaum in den edeln Oelbaum eingepfropft worden, haben viele Heiden Aufnahme in der Kirche gefunden. Dagegen sind manche ursprüngliche Zweige um ihres Unglaubens willen ausgebrochen, von denen freilich etliche nicht im Unglauben bleiben und wiederum in den Oelbaum eingepfropft werden. Wir wissen, daß im Lauf der Zeiten auch viele Heidenchristen abgefallen und ausgefallen sind, die einen für immer, andere nur zeitweilig. So umfaßt also der Oelbaum im letzten Stadium seiner Entwicklung alle natürlichen und eingepfropften Zweige, die Zweige geblieben, oder, wenn sie auch eine Zeitlang aufgehört haben, Zweige zu sein, wieder Zweige geworden sind. Die Gemeinde Gottes in ihrer Vollendung, sowie nach ihrer ursprünglichen Idee und der ewigen Bestimmung Gottes ist die Gemeinschaft der Gläubigen aller Zeiten und Orte, sowohl derjenigen, die immer im Glauben bleiben, resp. geblieben sind, als auch derer, welche den Glauben verleugnet haben, dann aber wiederum bekehrt und angenommen werden, resp. wiederum bekehrt und angenommen worden sind, der coetus finaliter credentium, oder mit andern Worten: die Vollzahl der Auserwählten aus allen Völkern der Erde. Und so beschreibt Paulus z. B. auch im Epheserbrief die ἐκκλησία, die Kirche κατεξοχήν als den coetus electorum.

Mehrere Ausleger machen mit Recht darauf aufmerksam, daß der Passus V. 16—24 dicta probantia für die amissibilitas gratiae und die reiteratio gratiae enthalte. Ja, es gibt zu allen Zeiten Gläubige, welche früher oder später wieder vom Glauben abfallen. So lange diese im Glauben stehen, stehen sie auch in der Gnade und haben Genieß und Antheil an den Segnungen der Kirche. Sobald aber der Glaube erstorben ist, sind sie auch aus der Gnade gefallen und von Gott und seiner Kirche abgeschnitten. Und es gibt zu allen Zeiten Abgefallene, welche früher oder später durch Gottes Macht und Gnade wieder zum Glauben kommen und damit in die Gemeinschaft Gottes und seiner Kirche zurückkehren. Denen wird dann die Zeit, da sie draußen waren, nicht angerechnet. Die gelten, wenn

man sie einheitlich, summarisch taxirt, die gelten vor Gott als Gottes Angehörige und echte Glieder seiner Kirche. Hingegen die Zeitgläubigen, deren Glaube für immer aufhört, welche durch die Gnade und durch die Kirche nur hindurchgehen und da keinen festen Fuß fassen, welche eingehen und dann wieder ausgehen und für immer draußen bleiben, gehören, wenn man das Facit ihres Lebens zieht, nach Gottes Gesammturtheil in die Zahl der verlorenen Kinder, der membra mortua ecclesiae, der todten Glieder, die eben keine Glieder sind. Es nützt ihnen ja auch nichts, daß sie eine Zeit lang die Güte Gottes und den Segen der Kirche geschmeckt haben. Vielmehr wird ihre Schuld und Verdammniß nur dadurch vermehrt und gesteigert, daß sie die Wahrheit erkannt und die erkannte Wahrheit verleugnet haben. Und so ist trotz dieses Wechsels von Glaube und Unglaube, von Glaube und Abfall, von Abfall und Wiederbekehrung die Kirche Gottes, „die ganze Christenheit auf Erden" doch keine schwankende, unbestimmte Größe, sondern ein numerus sanctorum definitus, der freilich Gott dem HErrn allein bekannt ist.

Wir kommen schließlich nochmals auf das Verhältniß des eben erklärten Abschnitts zu dem Passus 8, 28—39 zurück. Der Apostel hält nach der Liebe, die Alles glaubt und hofft, seine Leser insgemein für Gottes liebe Kinder und für Auserwählte Gottes. Gleichwohl warnt er sie vor Abfall, und zwar definitivem Abfall. Die Gott schon von Ewigkeit sich ersehen und zur Herrlichkeit verordnet hat, die hat er auch berufen und gerecht gemacht, und die können durch nichts, durch keine Macht der Erde und der Hölle von der Liebe Gottes in Christo geschieden, bleibend geschieden werden. Ob sie auch zeitweilig abirren, so kommen sie doch wieder zurecht und erlangen sicher das Ziel ihrer Bestimmung. Das hat Paulus Röm. 8, 28 ff. gelehrt. Aber auch die Auserwählten, denen durch ihre ewige Erwählung die Seligkeit verbürgt ist, bedürfen noch der Warnung vor Hoffart, Selbstüberhebung und Abfall und der Ermahnung zur Furcht, daß sie sich wohl vorsehen, daß sie nicht auch abgehauen werden. Denn sie haben noch das Fleisch an sich, welches der Gnade und Gütigkeit Gottes widerstrebt und überhaupt zu allem Bösen geneigt ist. Im Hinblick auf Gott, auf die göttliche Erwählung und Berufung, auf Gottes Verheißung sind wir Christen unserer Seligkeit gewiß, ganz gewiß. Doch dieweil wir noch Fleisch und Blut haben, schaffen wir zugleich unsere Seligkeit mit Furcht und Zittern und wachen und beten ohne Unterlaß, daß unser Fleisch uns nicht bethöre und zu Fall bringe. Und solche Mahnungen und Warnun-

gen, wie wir sie an unserm Ort finden, sind Mittel in Gottes Hand, die Seinen vor Abfall zu bewahren. Ein Christ, der ernstlich nach seiner Seelen Seligkeit fragt, findet keine Dissonanz zwischen dem Trost der Erwählung und der Warnung vor Abfall. Nur wer in einem andern Interesse, als Heilsinteresse, diese ernsten Dinge tractirt, nur wer hier speculirt und das Gelüste seiner thörichten Vernunft befriedigen will, der sieht hier unlösbare Widersprüche. Dem geschieht aber auch ganz recht, wenn er in seine eigenen Gedanken verstrickt wird und in den Schlingen hangen bleibt, die er sich selbst gelegt hat.

Summa des Abschnitts: **Der Apostel warnt die Christen aus den Heiden vor Hoffart und Selbstüberhebung über die abgefallenen und aus der Gemeinde Gottes ausgestoßenen Israeliten, indem er ihnen zu bedenken gibt, daß sie aus eitel Güte und Gnade in die Gemeinschaft des Volks Gottes, dem sie erst fern und fremd waren, eingepflanzt worden sind, und gewiß auch ihrerseits ausgestoßen werden, wenn sie nicht in der Demuth verharren, wenn sie nicht bei der Güte Gottes verbleiben.**

V. 25—32. Der Heiden Vollzahl und ganz Israel.

V. 25—27. Denn ich will euch, Brüder, dieses Geheimniß nicht verhehlen, damit ihr nicht bei euch selber klug seid, daß Israel zum Theil Verstockung widerfahren ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird, und also wird ganz Israel errettet werden; wie geschrieben ist: Es wird aus Zion der Erretter kommen und die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden; und dies wird der Bund von mir mit ihnen sein, wenn ich wegnehme ihre Sünden.

An das doppelte *ἐγκεντρισθήσονται* V. 23 und 24, welches sich auf die ausgehauenen Zweige des Oelbaums bezieht, schließt sich eine weitere Belehrung an, welche V. 25a mit den Worten eingeleitet wird: *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι.* Der Apostel will jetzt seinen Brüdern, den christlichen Lesern, ein Geheimniß mittheilen und dasselbe ihnen nicht verhehlen, damit sie nicht bei sich selbst, in ihrem eigenen Denken klug seien, will sagen, damit sie nicht in der Sache, um die es sich handelt, ihren eigenen Gedanken Raum geben. Wir lesen nach A B mit Lachmann, Tischendorf, Meyer, Weiß, Luthardt und Andern *ἐν ἑαυτοῖς*. Die beiden andern Lesarten *παρ' ἑαυτοῖς* und *ἑαυτοῖς*

geben indeß wesentlich denselben Sinn. Mit *ἀδελφοί* sind die Leser des Briefes überhaupt angeredet, doch hat der Apostel schon hier, wie dann V. 28. 30. 31, insonderheit die Heidenchristen im Auge, die ja das Hauptcontingent der römischen Gemeinde bildeten. Denn eben die Christen aus den Heiden konnten hier leicht auf verkehrte Gedanken kommen. Wie das, was Paulus jetzt sagen will, mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, in welchem Sinn derselbe von einem Geheimniß redet, welcher falschen Meinung er vorbeugen will, können wir erst recht beurtheilen, nachdem wir den Inhalt dieses Mysteriums uns vergegenwärtigt haben. Derselbe ist in den Worten angegeben: *ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται,* „daß Israel zum Theil Verstockung widerfahren ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird, und also wird ganz Israel errettet werden". V. 25 b. 26 a.

Wir orientiren uns zunächst über den Stand der Auslegung dieses locus illustris. Calov gibt in seiner Biblia illustrata eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Auslegung bis zu seiner Zeit, die dann Luthardt in seinem Commentar bis zur Gegenwart fortgeführt hat. Origenes versteht *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* von der Errettung der reliquiae Israelis, quae sunt electae, der Ambrosiaster de successiva et quotidiana Israelitarum conversione. Ebenso Theophylact und Hieronymus. Augustin, Chrysostomus und Theodoret sind dagegen der Meinung, daß vor dem Ende der Welt Elias und Henoch zurückkehren und das ganze Judenvolk bekehren werden. Diese abenteuerliche Vorstellung ist dann durch Beda in die mittelalterliche Kirche eingeführt und hat sich in der römischen Kirche eingebürgert. Bellarmin und Cornelius a Lapide haben sie noch weiter ausgeschmückt. Luther hat anfänglich geschwankt. In dem ältesten Theil seiner Kirchenpostille von 1522 schreibt er einerseits, daß die Juden noch einmal zu Christo sagen werden: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des HErrn", andererseits, daß die gemeine Rede, daß die Juden sollen alle Christen werden, nicht wahr sei. St. Louiser Ausg. XI, 217 und 68. Bei der letzteren Ansicht ist er verblieben und hat wiederholt die Idee von einer künftigen allgemeinen Judenbekehrung energisch zurückgewiesen. In den Tischreden lesen wir: „Da sagt Einer: Ist's doch geschrieben, daß die Juden vor dem jüngsten Tag sollen bekehrt werden? Doctor Martin Luther sprach: Wo steht's geschrieben? Ich weiß keinen gewissen Spruch. Röm. 9 bringen sie wohl einen Spruch hervor, aber daraus kann man's nicht

beweisen." Erl. Ausg. 62, 376. In der Vorrede zu seiner Schrift Schemhamphoras von 1543 äußert sich Luther folgendermaßen über die modernen Juden: „Summa, es sind junge Teufel, zur Hölle verdammt; ist aber noch etwas Menschliches in ihnen, dem mag solch Schreiben zu Nutz und Gute kommen. Vom ganzen Haufen mag hoffen, wer da will, ich habe da keine Hoffnung, weiß auch davon keine Schrift. Können wir doch unsere Christen, den großen Haufen, nicht bekehren, müssen uns am kleinen Häuflein genügen lassen, wie viel weniger ist es möglich, diese Teufelskinder alle zu bekehren. Denn daß Etliche aus der Epistel zu den Römern am 11. Capitel solchen Wahn schöpfen, als sollten alle Juden bekehrt werden am Ende der Welt, ist nichts, St. Paulus meint gar viel ein Anderes." Mit Luther stimmen Melanchthon, Bugenhagen, Brenz, Osiander, Körner, die Paraphrastes Vinarienses, welche alle Röm. 11, 26 dahin erklären, daß, während die Heiden in großer Anzahl zu Christo bekehrt werden, bis zum Ende der Welt hin auch immer etliche Juden werden bekehrt werden. Osiander bemerkt dazu: Nos vero Judaeos ea de causa non exterminemus e mundo, quia adhuc in eo populo sunt quidam electi, ad fidem christianam ante obitum suum reducendi. Und dies blieb die vorherrschende Auslegung in der alten lutherischen Kirche. So schreibt z. B. D. Cramer: Sicut conversio gentium non facta est simpliciter, catholice et simul, sed successive, sparsim et pedetentim; ita concedimus, Judaeos sparsim et successive convertendos, et jam modo aliquamultos conversos esse, et subinde converti haud paucos, qui in oculis Dei collecti et notissime conscripti haud parvam constituunt multitudinem. Etliche dieser Ausleger, wie z. B. Bugenhagen, Brenz, Osiander, die Weimarer Paraphrasten, Pappus, deuten dabei πᾶς Ἰσραήλ auf Israel spiritualis, Gal. 6, 16, tam ex gentibus, quam ex Israeli carnali collectus. Die meisten jedoch beachten den Gegensatz zwischen Israel und den Heiden und fassen das „ganze Israel" als den coetus electorum ex Israelitis (Calov) oder den totus electorum Judaeorum numerus, isque non peculiaris temporis momento, sed toto decursu Novi Testamenti vocandus (Hülsemann) oder tam ille, qui fuit in antiquis Veteris testamenti temporibus, quam ille, qui in primitiva ecclesia vixit, imo et iste, qui nostris seculis supervicturus est, atque ita omnis omnium temporum Israel continuo ecclesiae incremento salvandus et ad cognitionem Jesu Christi perducendus (Cramer). Calvin und die angesehensten Theologen seiner Schule sind derselben Ansicht. Freilich hat nun auch jene andere Auffassung de insigni et

notabili conversione Judaeorum sub finem mundi, nur mit Abzug des commentum Judaicum de reditu Eliae, in der alten protestantischen Kirche ihre Vertreter und Vertheidiger, unter den Lutheranern z. B. Mylius, Aegid. Hunnius, B. Balduin, B. Meisner, Hafenreffer, unter den Reformirten z. B. Martyr, Beza, Grotius, Voëtius, Brightmann, Piscator. Die zwei zuletzt Genannten bringen die allgemeine Judenbekehrung in Verbindung mit der „Auferstehung der Märtyrer" und einer „tausendjährigen Herrschaft des bekehrten Israel". Calixt versteht Röm. 11, 25. 26 dahin, daß alle noch übrigen heidnischen Völker, wie auch die Türken, Muhammedaner, und zuletzt Israel vor dem Ende der Welt noch christliche Nationen werden sollen, in dem Sinn, wie z. B. Deutschland christlich genannt werde. Seit Spener, Bengel, Crusius hat die Annahme einer allgemeinen Judenbekehrung, die nach Eingang der Heidenfülle in die christliche Kirche erfolgen soll, zum Theil in Zusammenhang mit chiliastischen Ideen, allgemeine Verbreitung gefunden und wird von der Mehrzahl der neueren Ausleger vertreten. Nach Fritzsche, Rückert, Tholuck bezeichnet *πᾶς Ἰσραήλ* die Mehrzahl der Israeliten, nach Reiche, Meyer die Gesammtzahl, die Totalität des Volks, „keine ungläubigen Juden wird es noch geben", nach Weiß, Godet, Hofmann, Luthardt das Volk Israel als solches, als Nation, als Volksgemeinde, Israel als Volkseinheit, „was immerhin das Verbleiben Einzelner im Unglauben nicht ausschließt". Doch hat in neuerer Zeit, wie Luthardt richtig anmerkt, eine Wendung begonnen, eine Rückkehr zu der Exegese der ältesten Kirchenväter und der Mehrzahl der alten lutherischen Theologen. Schon Olshausen definirt *πᾶς Ἰσραήλ* folgendermaßen: „alle diejenigen Glieder des israelitischen Volks, die von je an zu dem wahren *λεῖμμα* gehörten", dann Philippi, in seinem Zusatz zu der 3. Auflage seines Commentars: „der erkorene Theil der Juden", ähnlich Kliefoth in seiner „Christlichen Eschatologie" 1886, S. 170 ff.; Otto: „alle *προεγνωσμένοι* aus Israel"; Münchmeyer (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 2c. 1881, S. 561—570): „der sich allmählich bekehrende Theil Israels". Nur Max Frommel (Der Israel Gottes 1881) läßt ganz Israel aus den gläubigen Heiden und Juden bestehen. Die Befürworter der allgemeinen Judenbekehrung am Ende der Tage betonen so stark, wie möglich, daß diese ihre Meinung allein dem Wortlaut der Schrift gerecht werde, während die altkirchliche Auffassung dem dogmatischen Interesse ihren Ursprung verdanke. Bei genauer Prüfung des Textes dürfte sich am Ende das Widerspiel ergeben, nämlich, daß die altkirchliche Fassung, wenn wir

sie a potiori so nennen wollen, dem biblischen Text und Context entnommen ist, während die Hoffnung auf eine glorreiche Zukunft Israels mit chiliastischen Interessen eng verwoben ist. So wollen wir jetzt die Worte Pauli Röm. 11, 25. 26 genau besehen und dabei ihren Zusammenhang mit der ganzen apostolischen Ausführung Röm. 9—11 nicht aus den Augen lassen.

Es ist ein dreigliedriger Satz, in welchem der Apostel den Inhalt des Mysteriums zum Ausdruck bringt. Das Erste, was er seinen Brüdern nicht verhehlen will, ist, daß Israel zum Theil Verstockung widerfahren ist. Es ist nicht an dem, wie Hofmann meint, daß diese Aussage erst durch ihre Verbindung mit der folgenden Zielbestimmung einen angemessenen Inhalt gewinnt. Auf der Näherbestimmung der Verstockung, dem *ἀπὸ μέρους* liegt der Ton. Dasselbe bedeutet freilich nicht, wie Hofmann wähnt, „einstweilig“, sondern nur „theilweise“, und wenn man es auch nicht mit *τῷ Ἰσραήλ*, sondern mit *πώρωσις γέγονεν* verbindet, so ist doch die Meinung keine andere, als daß nicht allen Israeliten, sondern nur einem Theil Israels, wenn es auch der größere Theil ist, Verstockung widerfahren ist. Hierin stimmen fast alle Ausleger überein. Seine Nähererklärung findet das *ἀπὸ μέρους* im Zusammenhang. Der Apostel hatte V. 5—7 davon gesagt, daß auch in der jetzigen Zeit ein Rest in Israel vorhanden sei nach der Wahl der Gnade und daß der Rest das erlangt habe, was Israel nicht erlangt hat, das Heil in Christo. Dann hatte er hinzugefügt: „Die Uebrigen aber sind verhärtet worden.“ Daraus könnte etwa Jemand schließen, daß alle Israeliten, die zur Zeit des Apostels des Heils nicht theilhaftig geworden sind und sich außerhalb der christlichen Kirche befinden, verhärtet worden sind. Aber das ist nicht der Fall. Der Apostel hebt jetzt hervor, daß nicht alle zur Zeit ungläubigen Israeliten unter dem Gericht der Verstockung liegen. Daß das christgläubige Israel von der Verstockung ausgenommen ist, das ist allzu selbstverständlich, das brauchte er nicht erst zu sagen. Die Bemerkung, daß Israel nur zum Theil Verstockung widerfahren ist, hat nur dann Sinn und Verstand, wenn er das ungläubige Israel insonderheit im Auge hat und eben dies seinen Lesern bemerklich machen will, daß das zur Zeit ungläubige Israel nicht insgesammt der Verstockung anheimgefallen sei. Er hat unmittelbar vorher, V. 23. 24, die Möglichkeit gesetzt, ja die Erwartung ausgesprochen, daß etliche der abgehauenen Zweige des Oelbaums vom Unglauben lassen und wieder werden eingepfropft werden. Eben diese Israeliten gehören nach seiner Meinung nicht zu

den Verstockten, wie wir oben schon angemerkt haben. Und was er da voraussetzte, als er von der Wiederbekehrung Abtrünniger redete, das macht er jetzt ausdrücklich namhaft und constatirt diese Thatsache, daß Israel nur zum Theil verstockt ist. So urtheilt auch Otto: „In Israel, das jetzt noch feindselig dem Christenthum gegenübersteht, finden sich nicht bloß verstockte, sondern auch ungläubige, denen noch die Möglichkeit belassen worden, von ihrer *ἀπιστία* abzutreten." Und diese partielle Verstockung wird auch in Zukunft das characteristicum Israels sein und wird anhalten bis zu dem im zweiten Satzglied benannten Termin.

Israel ist zum Theil Verstockung widerfahren, *ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.* Die meisten Ausleger übersetzen: „bis daß die Fülle, resp. Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird", donec plenitudo gentium intraverit, und beziehen das *εἰσελθεῖν* ganz richtig nicht auf den Eingang der Heiden in regnum gloriae, wie z. B. Otto und Kliefoth, sondern auf den Eingang der Heiden in die mit dem Oelbaum abgebildete Gemeinschaft, in die Kirche Christi. Der ganze Zusammenhang handelt von der Entwicklung und dem Fortgang des Reichs Gottes hier auf Erden. In der Näherbestimmung des Begriffs „Vollzahl der Heiden" gehen aber die Ansichten aus einander. Meyer faßt denselben als die Gesammtheit der Heiden, aller einzelnen Individuen. „Die Bekehrung der Heiden erfolgt successiv fort und fort; wenn aber ihre Gesammtheit bekehrt sein wird, dann wird auch die gesammte Judenbekehrung erfolgen." Weiß stimmt dem bei, nur daß er „Einzelne, die im Unglauben verharren", von der Gesammtheit ausnimmt. Aber nach der Schrift erscheint die Kirche Christi durchweg als das kleine Häuflein, welches die ungläubige Welt gegen sich hat, und gerade gegen das Ende der Welt hin soll die Ungerechtigkeit überhand nehmen, so daß Christus, wenn er kommen wird, so gut wie keinen Glauben auf Erden vorfinden wird. Godet und Hofmann verstehen, wie schon Calixt, unter dem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* „die Gesammtheit der Nationen", „das Vollmaaß des Völkerthums". „So lange sich noch ein Theil des Völkerthums", das ist irgend ein Volk der Erde, „außerhalb der christlichen Kirche befindet, so lange ist das Ende der Verblendung Israels nicht vorhanden". Aber, wie Otto richtig bemerkt, die Schrift weiß nichts von einer Dismembration der *ἔθνη* in die einzelnen Völker und weiß nichts von sogenannten christlichen Völkern als Bestandtheilen der christlichen Kirche. Nein, Paulus hat hier diejenigen Heiden, aber eben auch alle die Heiden im Auge, welche in die christ-

liche Kirche eingehen oder, was dasselbe ist, welche zu Christo bekehrt werden. Diese bilden eine geschlossene Zahl, die Gott dem HErrn allein bekannt ist und die Gott von Anfang an festgesetzt hat. Wie das Pleroma der Juden 11, 12 die Vollzahl der Auserwählten aus Israel ist, so ist das Pleroma der Heiden die Vollzahl der Auserwählten aus der Heidenwelt, „die Vollzahl der zum Heil bestimmten Heiden" (Theophylact), plenus numerus gentilium, quotquot comprehendebant proposita Dei (v. Hengel), „die Erwählten unter den Heiden" (Krummacher). Alle, die Gott in der Zeit aus Juden und Heiden berufen, bekehrt hat und noch bekehrt, das sind nach 9, 23. 24 die Gefäße der Barmherzigkeit, die er vorherbestimmt hat zur Herrlichkeit, *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*. Und deren Summa ist eben das Pleroma der Juden und der Heiden. Was Paulus in Uebereinstimmung mit den letzten Weissagungsreden des HErrn über die Heidenbekehrung lehrt, ist Folgendes. Er, Paulus, der Heidenapostel hat das Evangelium von Christo, dem Sohn Gottes, zuerst in die Heidenwelt hineingetragen und unter den Heiden den Gehorsam des Glaubens aufgerichtet. Dieses Evangelium wird aber bis zum Ende der Welt auf Erden gepredigt werden, zu einem Zeugniß für alle Völker. Matth. 24, 14. Und so werden zu allen Zeiten dem HErrn Seelen gewonnen, erst aus diesem, dann aus jenem Volk. Durch den ganzen neutestamentlichen Aeon hindurch wird die Christenheit gesammelt aus allen Geschlechtern der Erde. Und wenn die letzten der zur Herrlichkeit prädestinirten Heiden herzugerufen, zu Christo bekehrt sind, dann sind die Zeiten der Heiden erfüllt, Luc. 21, 24, dann ist das Pleroma der Heiden vorhanden, dann ist die Vollzahl der Heiden in das Reich Gottes eingegangen.

Und wenn es nun heißt, daß Israel theilweise Verstockung widerfahren ist, bis, *ἄχρις οὗ*, die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird, so besagt diese Satzverbindung nicht nothwendig, daß, wenn der hier bezeichnete Termin erreicht ist, die Verstockung aufhören und Israel von seinem gegenwärtigen schweren Geschick und Gericht werde befreit werden. Nur so viel ist hiermit klar bezeugt, daß die Verstockung bis zu jenem Termin andauern wird, daß während des ganzen Zeitraums der Heidenbekehrung Israel, eben der verstockte Theil, unter dem Bann der Verstockung liegen bleibt. Wenn der Evangelist Matthäus 1, 25 bemerkt, daß Joseph sein Weib nicht erkannte, bis, *ἕως οὗ*, sie ihren ersten Sohn gebar, so will er das nicht so verstanden wissen, als ob er sie dann erkannt hätte, nachdem sie ihren ersten Sohn geboren. Wenn der Evangelist Johannes 9, 18

berichtet, daß die Juden betreffs jenes Blindgeborenen nicht glaubten, daß er blind gewesen und sehend geworden war, bis, *ἕως ὅτου*, sie seine Eltern riefen, so ist damit nicht gesagt, daß sie das glaubten, nachdem sie die Eltern gerufen und ausgefragt hatten. In manchen Fällen deutet das dem *ἄχρις οὗ* synonyme *ἕως οὗ* oder *ἕως ἐάν*, das hebräische עַד oder עַד־כִּי auf einen Wendepunkt, an welchem die betreffende Handlung oder Begebenheit nicht aufhört, wohl aber in ein neues Stadium eintritt. Wir lesen Gen. 49, 10: „Es wird das Scepter nicht von Juda weichen noch der Herrscherstab von zwischen seinen Füßen, bis daß der Schilo kommt, und dem werden die Völker gehorchen." Das ist nicht so gemeint, daß Juda das Scepter, die Herrschaft verlieren werde, wenn der Schilo kommt. „עַד ist in diesem Segen unmöglich ein solches exclusives ‚bis'." Delitzsch. Die Meinung ist vielmehr die, daß, wenn der Schilo gekommen ist, die Herrschaft Judas eine neue Form und Gestalt annehmen, durch den Schilo sich über alle Völker der Erde erstrecken wird. Gott hat zu dem Messias, dem Sohn und HErrn Davids, gesagt: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache." Ps. 110, 1. Hierzu bemerkt Delitzsch: „עַד schließt die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie Gen. 49, 10 ein, so zwar, daß es allerdings die schließliche Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bezeichnet, mit welchem etwas Anderes eintritt", indem dann das regnum gratiae in das regnum gloriae übergeht. Und so ist an unserm Ort mit dem *ἄχρις οὗ* zugleich angezeigt, daß nach dem Eingang der Heidenfülle eine Wendung der Dinge zu erwarten ist. Worin diese Wendung besteht, wird sich uns von selbst ergeben, nachdem wir das dritte Satzglied hinzugenommen und näher besehen haben. Es sei hier nur nochmals constatirt, daß die Annahme, Israel werde vor dem Ende der Welt noch einmal eine Zeit erleben, da es dem Gericht der Verstockung entnommen ist, alle dem, was Paulus bisher von der Verstockung gesagt hat und was die Schrift überhaupt von der Verstockung lehrt, schnurstracks widerspricht. Otto bemerkt zutreffend: „Wenn Gott die *πώρωσις* als Strafe verhängt, so geschieht solches, nachdem seine Langmuth sich als erfolglos bewiesen, überhaupt seine Gnadenmittel sich erschöpft haben. Die von Gott verhängte *πώρωσις* ist daher stets als definitiver Gerichtsact anzusehen, nicht als temporäres Zuchtmittel. Eine Aufhebung dieser *πώρωσις* wäre nur durch einen Widerspruch Gottes mit sich selbst gedenkbar."

Die Beschreibung des Mysteriums läuft in den Satz aus: *καὶ*

οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται. Mit dem σωθήσεται ist nicht das künftige, vollendete Heil, sondern, wie fast allgemein anerkannt wird, die σωτηρία, welche in die Zeit fällt, gemeint, von welcher der Apostel V. 11, ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, V. 14, καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν, geredet hat, die Errettung, welche darin besteht, daß Israel des Heils in Christo theilhaftig wird, welche mit der Bekehrung zu Christo zusammenfällt. So redet man auf Grund dieser Stelle von der Bekehrung Israels. Ebenso bezeichnet Paulus Eph. 2, 1 ff. die Bekehrung der Heiden, die Erweckung vom geistlichen Tod zu neuem, geistlichem Leben als Rettung, χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Diese Rettung hat allerdings die künftige σωτηρία im Gefolge. Und was nun den Subjectsbegriff πᾶς Ἰσραήλ anlangt, so haben die Apologeten der Hoffnung auf eine allgemeine Judenbekehrung vor dem Ende der Welt in Wirklichkeit kein Recht, den Wortlaut für sich in Anspruch zu nehmen. Es wird hier vom Apostel recht solenn angekündigt, daß ganz Israel bekehrt, errettet werden wird. So müssen wir in diesem Zusammenhang πᾶς in seinem Vollwerth nehmen, als das Ganze, das alle einzelnen Theile in sich begreift, nicht in dem mehr vagen, populären Sinn, wie z. B. 2 Chron. 12, 1, wo von dem ganzen Israel gesagt wird, daß es mit Rehabeam das Gesetz des HErrn verließ, oder Luc. 3, 21, wo es von dem ganzen Volk heißt, daß es von Johannes getauft wurde. Eine Massenbekehrung der Juden, die überhaupt etwas ganz Singuläres wäre, resp. eine Volksbekehrung, die nicht alle Volksangehörigen in sich schließt, ist keine Bekehrung von ganz Israel. Auch die Deutung Meyers, welcher die Bekehrung aller Israeliten ohne Ausnahme erwartet, aber dieselbe auch auf das Israel der Endzeit beschränkt, thut dem Ausdruck πᾶς Ἰσραήλ nicht Genüge. Versteht man unter πᾶς Ἰσραήλ das ganze leibliche Israel, so bleibt nichts Anderes übrig, als daß man mit dem Schwärmer Petersen annimmt, daß alle im Unglauben verstorbenen Israeliten vor dem Ende der Welt von den Todten auferstehen und mit den noch lebenden sich zum HErrn bekehren werden. Die Bekehrung von Ganz-Israel ist nach der neueren Auffassung wesentlich identisch mit der Bekehrung des verstockten Israel. Bekehrung Verstockter ist aber, wie schon bemerkt, ein Widerspruch in sich selbst. Freilich verstößt nun aber auch die Beziehung des πᾶς Ἰσραήλ auf das ganze aus Juden und Heiden gesammelte Gottesvolk wider den Zusammenhang. In der ganzen geschichtlichen Ausführung von 9, 1 an werden Israel und die Heiden einander gegenübergestellt und auch an unserm Ort, 11, 25. 26 a, von einander unterschieden. Wenn man alles das,

was der Apostel in drei Capiteln, 9—11, von der Errettung Israels gesagt hat, in Betracht zieht, so kann man getrost behaupten, daß der Context die altkirchliche Deutung, nach welcher mit *πᾶς Ἰσραήλ* totus coetus electorum ex Israele bezeichnet wird, nicht nur nahelegt, sondern geradezu erzwingt. Er hat 9, 6 ff. ausgeführt, daß nicht alle leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern nur die Kinder der Verheißung, die nach dem wahlgemäßen Vorsatz berufen sind, Israel sind, das rechte Israel. Er hat 9, 27. 28 auf die Weissagung hingewiesen, nach welcher die große Menge Israels dem Gericht verfallen und nur ein Rest bekehrt oder gerettet werden wird. Er hat 11, 1 ff. von dem Volk Gottes gesagt, das sich Gott zuvor ersehen hat. Er hat 11, 4 ff. bezeugt, daß, wie in den Tagen des Elias, so auch in der Jetztzeit ein Rest geworden, vorhanden sei zufolge der Wahl der Gnade, und daß die Wahl das erlangt, was Israel nicht erlangt hat, das Heil in Christo. Das ist das christgläubige Israel. Er hat 11, 11—15 erklärt, daß er es mit der Bekehrung der Heiden zugleich darauf abgesehen habe, seine Verwandten nach dem Fleisch zu reizen und etliche von ihnen, *τινὰς ἐξ αὐτῶν*, zu retten. Er hat da das *πλήρωμα* der Juden erwähnt, das ist, wie wir oben nachgewiesen haben, die Vollzahl der Auserwählten aus Israel. Der Verlauf der Errettung Israels ist also nach des Apostels Darstellung folgender. Gott hat sich schon von Ewigkeit her aus Israel ein Volk erkoren, ein Pleroma. Und die er schon von Ewigkeit sich erwählt, die hat er dann in der Zeit berufen, bekehrt. So hat es zu allen Zeiten in Israel einen Rest gegeben, ein Häuflein wahrer Abrahamskinder und Gotteskinder, auch in den schlimmsten Zeiten des Verfalls. Zur Zeit Christi und der Apostel bestand dieser Rest, die *ἐκλογή* aus denjenigen Israeliten, die sich Christo angeschlossen hatten und die dann in die christliche Kirche eingegangen waren. Aber auch späterhin sind gar manche Juden, die erst nicht glaubten, durch die bekehrten Heiden zur Nachfolge Christi gereizt worden. Und so werden auch künftighin immer noch Etliche, *τινές*, aus Israel gewonnen werden, bis das Pleroma Israels vorhanden, die Vollzahl Israels erfüllt, Christi Eigenthum geworden ist. Und wie kann nun in diesem Zusammenhang *πᾶς Ἰσραήλ* an unserm Ort anders gemeint sein, denn als identisch mit dem Pleroma Israels, mit dem Volk, das sich Gott schon zuvor ersehen hat? Und wie kann *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* anders verstanden werden, als daß die Bekehrung und Errettung eben dieses Pleroma „schließlich als vollendete Thatsache dastehen wird“ (Philippi)? Wenn die letzten Auserwählten aus Israel zu

Christo bekehrt sein werden, dann sind die Reste aller Zeiten zusammengebracht, und diese Reste aller Zeiten bilden eben das Gesammt-Israel. Dieses Ganze begreift thatsächlich alle einzelnen Theile ohne Ausnahme in sich.

Nur bei dieser Fassung der Worte *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* erklärt sich das vorangeschickte *καὶ οὕτω*. Dies wird von den Vertretern der gegentheiligen Meinung zumeist als Zeitbestimmung gefaßt, im Sinn von *καὶ τότε*. Wenn Meyer, Weiß und Andere übersetzen und erklären: „und so, nämlich nachdem das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* eingegangen sein wird" und die Modalität hier als Zeitfolge nehmen, so läuft diese Erklärung auch auf ein „und sodann" hinaus. Hiergegen bemerkt Otto mit Recht: „Schweighäuser sagt l. c., *οὕτω* sei fere *ἔπειτα*, und er hat wohl daran gethan, sich vorsichtig auszudrücken, denn der Schein, als könne *οὕτω* die Zeitfolge, ein Sodann ausdrücken, entsteht eben nur dadurch, daß etwas so oder so beschaffen sein, also vorher in irgend welcher Modalität vorhanden gewesen sein muß, ehe es auf die nachfolgende Handlung einwirken kann. In der Zeitfolge als solcher ist niemals die Modalität enthalten. Wenn ich sage: *ἔτυψαν αὐτὸν καὶ οὕτω ἀπέκτειναν*, so heißt das: sie schlugen ihn todt. Dagegen *ἔτυψαν αὐτὸν καὶ ἔπειτα ἀπέκτειναν* heißt: erst schlugen sie ihn, und dann tödteten sie ihn. *Οὕτω* faßt nicht das vorher Gesagte schlechtweg zusammen als ein Vorausgegangenes, sondern es führt das Vorangegangene in den nachfolgenden Satz als mitwirkendes Moment, als Coefficient ein. So in allen von M. angeführten Stellen, wenn sie richtig ausgelegt werden. So im N. T. Act. 7, 8: *καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς καὶ οὕτως ἐγέννησε τὸν Ἰσαάκ*, nicht bloß: sodann sondern so, das heißt: kraft des Bundes und der Bundesverheißung. Act. 27, 44: *καὶ οὕτως* und auf die, vorher angegebene Weise. Act. 28, 14 nicht sodann, sondern so, das ist: durch die brüderliche Theilnahme aufgerichtet. 1 Cor. 11, 28: nicht sodann esse er ꝛc., sondern, so innerlich durch Selbstprüfung bereitet, esse er ꝛc." Ebenso verhält es sich mit dem *καὶ οὕτω* 5, 12; Act. 20, 11; 1 Cor. 14, 25; 1 Theſſ. 4, 17; Hebr. 6, 15. Faßt man nun das *καὶ οὕτω* auch an unserm Ort, was allein statthaft ist, als Bezeichnung der Art und Weise, so kann man es gleichfalls auf das zweite Satzglied beziehen. Dann wäre die Meinung: und so, in der Weise, wie eben angegeben, durch den Eingang der Heiden in die Kirche Christi, durch die bekehrten Heiden werden auch die Juden zur Nachfolge gereizt und so werden im Lauf der Zeiten immer mehr Israeliten bekehrt, gerettet, bis zuletzt

πᾶς Ἰσραήλ gerettet ist. Das wäre wesentlich derselbe Gedanke, der schon V. 11 und 14 zum Ausdruck kam und V. 31 wiederkehrt. Aber es liegt näher, daß wir das *καὶ οὕτω*, „und so" mit Philippi, Otto, Hofmann, Luthardt auf den ersten Satztheil zurückbeziehen, freilich in seiner Verbindung mit der Zielbestimmung *ἄχρις οὗ* etc. Denn im Vorhergehenden bildet das von der Verstockung Israels Bemerkte die eigentliche Aussage, und das betonte *ἀπὸ μέρους* kommt bei dieser Beziehung zu seinem vollen Recht. Die Hofmannsche Deutung, *ἀπὸ μέρους* bedeute einstweilen, und aus dem Umstand, daß Israel nur einstweilen, zeitweilig verstockt sei, erkläre sich die spätere Aufhebung der Verstockung, ist allerdings für uns ausgeschlossen. Der Inhalt von V. 25 b ist, wie oben gezeigt, folgender: Israel ist theilweise verstockt, es gibt ungläubige Juden, die noch nicht verstockt sind, und diese partielle Verstockung Israels wird anhalten, bis der Heiden Fülle eingegangen sein wird, oder, was dasselbe ist, bis zum Ende der Welt, denn nach Matth. 24, 14 wird bis zum Ende das Evangelium den Heiden gepredigt werden. „Und so", das ist demnach die Meinung von *καὶ οὕτω* etc., indem die bis ans Ende andauernde nur partielle Verstockung Israels Möglichkeit und Raum schafft für eine fortlaufende partielle Judenbekehrung, werden zu allen Zeiten noch Etliche aus Israel gewonnen werden, bis dann am Ende der Zeiten das Pleroma Israels vorhanden ist. Jedenfalls ist *ἀπὸ μέρους* Correlat zu *σωθήσεται*. Daß nur ein Theil, freilich der größere Theil Israels verstockt ist, ermöglicht die Errettung der minor pars. Gott beläßt Israel so lange Zeit unter dem Bann der Verstockung, weil er nach seinem ewigen Rath vor Abschluß der Weltzeit die Fülle der Heiden in sein Reich hereinbringen will und muß. Die Verstockung trifft aber nur einen Theil des Volkes Israel, und so werden aus dem ungläubigen Judenvolk im Laufe der Zeiten immer mehr Seelen zu Christo bekehrt, und so geht auch an dem *πᾶς Ἰσραήλ* der ewige Rath Gottes hinaus. Das ist es, was Paulus hier einschärft. Das *ἀπὸ μέρους* hervorzuheben, hat absolut keinen Sinn und Zweck, wenn man schließlich das verstockte Israel sich bekehren läßt. Wird die Verstockung zuletzt aufgehoben, so ist's von gar keinem Belang, ob dieselbe eine totale oder eine nur partielle war.

Es ist nunmehr auch einleuchtend, welche Wendung der Dinge der Apostel bei dem *ἄχρις οὗ* im Sinn hatte. Wenn das Pleroma der Heiden eingegangen und ganz Israel gerettet ist, dann folgt für das Pleroma der Heiden und der Juden das Leben aus den Todten, das ewige Heil, während das Gericht der Verstockung, dem der größere

Theil Israels anheimgefallen ist, sich dann im Gericht der Verdammniß, der ewigen Verdammniß vollenden wird.

Jetzt verstehen wir auch, in welchem Sinn und mit welchem Recht Paulus die Aussage V. 25 b und 26 a als ein *μυστήριον* bezeichnet, V. 25 a. Als *μυστήρια* gelten im Neuen Testament zunächst „die Heilswahrheiten, sofern diese durch göttliche Offenbarung kundgemacht werden oder worden sind" (Cremer); so z. B. 1 Cor. 4, 1; 13, 2; vgl. auch Luc. 8, 10: *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. Diese Geheimnisse fassen sich zusammen in dem Einen Geheimniß, dem von Christo und seiner Erlösung, in dem *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* Col. 4, 3, *μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ* Col. 2, 2, *μυστήριον τῆς πίστεως* 1 Tim. 3, 9, *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* 1 Tim. 3, 16. Dann werden aber auch „die Hauptmomente der Entwicklung der Christokratie" (Philippi), also geschichtliche Data *μυστήρια* genannt, sofern sie ursprünglich den Menschen verborgen waren und „den Aposteln im Geist enthüllt und von ihnen den Gemeinden mitgetheilt worden sind". So wird die Thatsache, daß die Heiden „Miterben sind und mit eingeleibt und Mitgenossen seiner Verheißung in Christo", Eph. 3, 6 als ein Mysterium bezeichnet. Eph. 3, 4. Vgl. Col. 1, 26. 27. Und so wird an unserm Ort das Factum, daß Israel nur zum Theil verstockt ist und diese partielle Verstockung bis ans Ende anhalten wird, „daß aus dem nur theilweise verhärteten Volk eine große Sammlung der Gläubigen bis zum Ende der Tage hin fort und fort geschieht und auf diese Weise das ganze Israel gerettet werden wird" (Philippi), als ein *μυστήριον* eingeführt. „Kein Mensch konnte wissen, daß in dem feindseligen, anscheinend total verstockten Volke noch *προεγνωσμένοι* vorhanden waren, deren Sammlung durch die evangelische Predigt noch ausstand." Otto. Calov schreibt: Si mysterium insigne erat, quod gentiles *συγκληρονόμοι καὶ σύσσωμοι καὶ συμμέτοχοι* sint promissionis in Christo in evangelio, Eph. 3, 5 ff., tametsi omnibus nationibus terrae promissio facta fuerit, jam olim in semine Abrahae benedicto, quidni mysterium singulare habendum, quod Israelitica natione per summam *ἀπιστίαν* indurata, *πώρωσις* tamen illi tantum *ἀπὸ μέρους* acciderit, et spes adhuc tribuatur de reliquis non exiguo numero salvandis, ex infinita Dei misericordia. Dieses Geheimniß thut der Apostel seinen Lesern eben jetzt kund. Er hat schon vorher ihnen gar Manches von der Verstockung Israels einerseits und der Errettung Israels andererseits gesagt. Daß aber Israel nur zum Theil verhärtet sei und die bis ans Ende anhaltende

nur theilweise Verhärtung für die Errettung von Ganz-Israel Raum schaffe, das sagt er erst jetzt, am Schluß dieser seiner geschichtlichen Darlegung. Der Satz V. 25. 26a ist die solenne Kundgebung des Mysteriums, auf welches schon die Ausdrücke *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* V. 12 und *ἡ πρόσληψις* V. 15 hindeuteten und vorbereiteten. Und so ist nunmehr auch klar, welchen falschen Gedanken Paulus mit der Bemerkung *ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι* V. 25a vorbeugen will. Wir haben schon oben zu V. 25b bemerkt, daß Jemand denken konnte, das ganze ungläubige Judenvolk, das zur Zeit des Apostels der christlichen Kirche feindselig gegenüberstand, sei dem Gericht der Verstockung verfallen und also hoffnungslos verloren. Und gerade bei Heidenchristen regten sich solche Gedanken. So bezeugt der Apostel seinen Lesern, daß das irrige Gedanken seien, und versichert ihnen, daß nicht alle zur Zeit noch ungläubigen Israeliten verstockt seien, für Israel also doch noch Hoffnung vorhanden sei, daß noch *λείμματα* in Israel ausstehen, die zu ihrer Zeit zu Christo werden bekehrt und also gerettet werden. Und mit dieser Versicherung begründet er die V. 23. 24 ausgesprochene Erwartung, daß ausgehauene Oelzweige in ihren eigenen Oelbaum wieder werden eingepfropft werden.

An die letzte Aussage V. 26a schließt sich V. 26b. 27 ein Citat aus dem Alten Testament an: *καθὼς γέγραπται· Ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* „Es wird aus Zion der Erretter kommen und die Gottlosigkeiten von Jakob abwenden; und dies wird der Bund von mir mit ihnen sein, wenn ich wegnehme ihre Sünden.“ Das Citat ist eine Combination verschiedener Prophetensprüche. Die Hauptaussage von dem Kommen des Erretters ist aus der Weissagung Jes. 59, 20. 21 genommen. Die prophetische Rede Jes. 59 ist eine Strafrede an das abtrünnige Israel, die in eine Gerichtsdrohung V. 17—19 ausläuft. Am Schluß, V. 20, schlägt die Drohung in Verheißung um. Es heißt V. 20 nach dem Urtext: וּבָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב נְאֻם יְהוָה. „Und es wird kommen für Zion ein Erlöser und zwar für die, welche sich in Jakob von Missethat bekehren.“ Wie Jes. 10, 11. 12 der massa perdita Israels, die unausbleiblich dem Gericht verfallen wird, der Rest, der sich bekehren, zu dem starken Gott bekehren wird, so wird hier dem Gott feindlichen Israel, dem der HErr mit Rache, Eifer, Grimm bezahlen wird, der Theil von Jakob, der sich von seiner Missethat bekehren wird, gegenübergestellt. Die שָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב sind offenbar identisch mit dem שְׁאָר יַעֲקֹב, von welchem das יָשׁוּב

ausgesagt wird. Dem Rest Jakobs gilt die Verheißung Jes. 59, 20. Dem wird der Erlöser, der Messias kommen. Und was der Erlöser dem thun wird, besagt der Satz V. 21. Derselbe lautet gemäß dem Urtext: „Und ich — das ist mein Bund mit ihnen, spricht der HErr: mein Geist, welcher auf dir, und meine Worte, welche ich in deinen Mund gelegt habe, werden nicht weichen aus deinem Munde und aus dem Mund deines Samens und aus dem Mund des Samens deines Samens, spricht der HErr, von nun an bis in Ewigkeit.“ Darin soll der durch den Messias aufzurichtende Bund Gottes mit Israel, den Uebrigen in Jakob bestehen, daß des HErrn Wort und Geist sie unwandelbar regieren wird. Israel wird dann ein gläubiges, gehorsames Volk sein. Die Septuaginta hat die Worte וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב übersetzt mit *καὶ ἀποστρέψει τὰς ἀνομίας ἀπὸ Ἰακώβ* und damit die Bekehrung derer, die sich in Jakob bekehren, dem Erlöser zugeschrieben. Paulus adoptirt die Uebersetzung der Septuaginta, die ja einen Schriftgedanken zum Ausdruck bringt. Die Bekehrung der verlorenen Schafe aus dem Hause Israel wird z. B. Ezech. 34, 11 als Werk Christi, des Hirten der Schafe, hingestellt. Statt des לְצִיּוֹן des Urtexts und des *ἕνεκεν Σιών* der Septuaginta setzt der Apostel die Worte *ἐκ Σιών* ein, welche darauf hinweisen, daß der Erretter aus Zion, aus Israel hervorgehen wird, wie dies an andern Prophetenstellen, z. B. Ps. 14, 7, bezeugt ist. So flicht er also in das Citat aus Jes. 59 Reminiscenzen aus andern Weissagungen ein. Und das thut er auch am Schluß des Citats, wo er nach den Worten *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη* die Worte Jes. 59, 21b durch einen Ausdruck aus Jes. 27, 9 ersetzt, indem er schreibt *ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* und damit wohl zugleich auf die Weissagung Jer. 31, 31 ff. anspielt, nach welcher der Neue Bund, den Gott mit Juda aufrichten wird, gerade auch in der Vergebung der Sünden bestehen soll. Wenn der Rest Jakobs sich zu Christo, dem starken Gott, bekehrt, resp. bekehrt wird, dann wird er auch des Heils in Christo, der Vergebung der Sünden theilhaftig. Das Citat, wie es Paulus bringt, weissagt demnach, um mit Meyer und Weiß zu reden, „die zeitliche Erscheinung Christi und seine Juden bekehrende Wirksamkeit, die er während seines irdischen Wandels begonnen und nach seiner Erhöhung selbst und durch seine Apostel und sonstigen Verkündiger fortgesetzt hat, um sie noch vor der Parusie zu vollenden“, freilich nicht mit der Bekehrung der ganzen letzten jüdischen Generation, sondern in und mit der Bekehrung der letzten Reste aus Israel zu vollenden. Wenn Hofmann, Luthardt und andere Ausleger das

Ἥξει ὁ ῥυόμενος auf den zweiten Advent Christi beziehen und von diesem die Bekehrung der Volksgemeinde Israel abhängig machen, so steht dies in grellem Contrast nicht nur mit dem *ἐκ Σιών*, sondern auch mit dem Gesammtinhalt des Citats, welches nur von dem Rest Jakobs redet, und überhaupt mit alle dem, was die Schrift von der Wiederkunft Christi und dem Ende der Dinge lehrt. Es liegt auf der Hand, daß Paulus das alttestamentliche Citat als einen Schriftbeleg nur für das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* einführt, nicht auch für das *καὶ οὕτω*, für die V. 25 angegebene Art und Weise der Errettung Israels, von welcher das Prophetenwort nichts sagt.

V. 28—32. Nach dem Evangelium sind sie Feinde um euretwillen, nach der Wahl aber Geliebte um der Väter willen. Denn unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes. Denn wie ihr einst Gott ungehorsam gewesen seid, nun aber euch Erbarmen widerfahren ist durch den Ungehorsam dieser, so sind auch diese jetzt ungehorsam geworden, damit durch das Erbarmen, das euch widerfahren ist, auch sie Barmherzigkeit erlangen. Denn Gott hat sie alle dem Ungehorsam preisgegeben, damit er sich ihrer aller erbarme.

Κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. V. 28. „Nach dem Evangelium sind sie Feinde um euretwillen, nach der Wahl aber Geliebte um der Väter willen.' Dieser Satz tritt ganz unvermittelt, ohne Bindeglied der vorherigen Aussage zur Seite. Das läßt schon erkennen, daß er mit derselben auf gleicher Linie liegt, wesentlich dasselbe besagt. Die ungenannten Subjecte, von denen das Doppelte ausgesagt wird, daß sie einerseits Gegenstand des Hasses, andererseits Gegenstand der Liebe Gottes sind, sind keine andern, als die, von denen vorher die Rede war, nämlich die ungläubigen Juden, deren Bekehrung noch zu erwarten steht, oder, wie Calov bemerkt, das *λεῖμμα κατ' ἐκλογήν*, dessen Errettung noch aussteht. Von diesen heißt es zunächst, daß sie Feinde Gottes sind, das heißt Gott zum Feinde haben, was das Evangelium betrifft, will sagen, weil sie dem Evangelium feindselig gegenüberstehen. Das beigefügte *δι' ὑμᾶς*, um euretwillen, „zu euren Gunsten" zeigt an, daß auf diese Weise den Heiden Heil widerfahren ist. Der Unglaube der Juden in genere, nicht nur der bis zur Verstockung vorgeschrittene Unglaube hat Gott bestimmt, das Heil den Heiden zuzuwenden. Andererseits sind sie Geliebte

Gottes, was die Wahl anlangt. Ἐκλογή hat hier denselben Sinn, wie er V. 5. 7 scharf und deutlich bestimmt ist. Gott liebt sie, sofern und weil er sie von Anfang sich erwählt hat, weil sie dem Gottesvolk in Israel zugehören, das sich Gott zuvor ersehen hat. Die zweite Näherbestimmung des ἀγαπητοί, das διὰ τοὺς πατέρας, wird im folgenden Satz begründet und zugleich näher erklärt: Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ. V. 29. „Unbereut" oder unbereubar, das ist unwiderruflich, „sind die Gnadenerweisungen und die Berufung Gottes." Es handelt sich hier im Zusammenhang um die eine Gnadenerweisung Gottes, die Berufung, und zwar um die Berufung, die an die Väter erging. Diese lag vor in der Abraham, Isaak, Jakob gegebenen Verheißung, welche ihnen und ihrem Samen mit ihnen, dem rechten Samen, das Heil in Christo zusagte. Diese Verheißung kann nicht fehlen, muß und wird sich an dem ganzen Samen erfüllen, eben weil alle Gnadenerweisungen Gottes unwandelbar sind. Die beiden für die Liebe Gottes angeführten Gründe liegen nicht aus einander, sondern in einander, bilden ein einheitliches Motiv. Erwählung und Berufung sind auch hier correlata. Die erstere hat die letztere im Gefolge. Weil Gott sie von Anfang erwählt und in und mit der den Vätern geschehenen Verheißung schon im Voraus zum Heil in Christo berufen hat, und solche Erwählung und Berufung sicher ihren Zweck erfüllen wird, darum sind die Israeliten, welche der Apostel hier im Sinn hat, schon jetzt, da sie noch nicht glauben, von Gott geliebt, wenn Gott auch ihren Unglauben haßt.

Paulus fährt fort und bestätigt damit die Hauptaussage V. 28 b: „Denn wie ihr", ihr Heidenchristen, „einst", in der vorchristlichen Zeit, „Gott ungehorsam gewesen seid, nun aber euch Erbarmen widerfahren ist durch den Ungehorsam dieser", der eben euch das Heil zuwendete, „so sind auch diese jetzt ungehorsam geworden, damit durch das Erbarmen, das euch widerfahren ist, auch sie Barmherzigkeit erlangen." V. 30. 31. Ἀπείθεια ist ein weiterer Begriff, als ἀπιστία. Der vorige Ungehorsam der Heidenchristen bestand darin, daß sie, wie alle Heiden, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhielten. 1, 18. Der jetzige Ungehorsam der Juden besteht darin, daß sie dem Evangelium nicht gehorchen, im Unglauben. Mit dem ἐλεεῖν Gottes ist hier, wie 11, 18. 23, das thatsächliche Erbarmen Gottes gemeint, das sich in der Bekehrung der Heiden, wie der Juden kundgibt. Den Dativ τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ziehen wir mit den meisten Auslegern zum Finalsatz. Das fordert der Parallelismus mit τῇ τούτων ἀπειθείᾳ.

Die den Heiden widerfahrene Barmherzigkeit soll die Juden zur Nacheiferung reizen. Die Meinung des Apostels ist demnach diese: Wenn ungläubige Juden früher oder später noch zu Christo bekehrt werden, so widerfährt ihnen nur dasselbe Erbarmen, das euch Heidenchristen widerfahren ist. Was Gott an euch gethan, das kann er gar wohl auch an denen thun, die sich jetzt in derselben Verfassung befinden, in der ihr euch ehedem befandet. Er kann ebenso wohl ihren Ungehorsam in Gehorsam verwandeln, wie er euren Ungehorsam gebrochen hat. Der Schlußsatz: „Denn Gott hat sie alle dem Ungehorsam preisgegeben, damit er sich ihrer aller erbarme" V. 32 faßt offenbar die Doppelaussage von den Heiden und Juden V. 30. 31 kurz zusammen und dient also gleich letzterer zur Bestätigung der Hauptaussage des vorliegenden Abschnitts, V. 28 b. *Συγκλείειν εἰς* entspricht dem hebräischen הִסְגִּיר לְ in der Bedeutung „preisgeben", „überlassen". *Οἱ πάντες* sind nicht „alle Menschen", sondern „diejenigen, von welchen im Zusammenhang die Rede ist, in ihrer Gesammtheit". Hofmann. Und dies ist in unserm Zusammenhang, nach dem Vorhergehenden „die Gesammtheit der Erwählten aus Heiden und Juden". Olshausen. Diese alle hat Gott eine Zeit lang ihrem Ungehorsam überlassen, zu dem Zweck, daß er sich ihrer aller erbarme, sie alle zu ihrer Zeit zum Gehorsam, zum Glauben bringe und so des Heils in Christo theilhaftig mache. Der Passus V. 30—32 enthält übrigens eine allgemeine Mahnung, die alle Christen wohl beherzigen sollen. Wir sollen nicht alle Ungläubigen, mit welchen wir zu schaffen haben, für hoffnungslos verlorene Menschen halten, wenn sie auch zur Zeit dem Evangelium heftig widersprechen, sondern wohl bedenken, daß Gottes Erbarmen unverkürzt ist und auch an Andern noch das thun kann, was es an uns gethan. Wenn wir nur die Barmherzigkeit, die uns widerfahren ist, unserer Umgebung mit Wort und That kräftig bezeugen, dann kann noch mancher Seele gerathen und geholfen werden.

Der ganze Abschnitt V. 28—32 läuft darauf hinaus, den Satz V. 26 a, das heißt nicht das *καὶ οὕτω*, welches im Vorhergehenden genugsam motivirt ist, sondern das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* den Heidenchristen einzuschärfen. Der Apostel hat die geschichtliche Ausführung Cap. 9—11 mit der Klage über die Verwerfung Israels begonnen. Israel, das Volk, das so große Prärogativen hat, ist von Christo verbannt. Es liegt jetzt unter dem furchtbaren Gericht der Verstockung, welches es durch seinen hartnäckigen Unglauben auf sich geladen hat. Und Verstockung ist die Vorstufe der Verdammniß.

Aber nicht alle Israeliten, das ist weiter nachgewiesen worden, sind verstockt und verloren. Gott hat sich von Ewigkeit ein Volk aus Israel erwählt, das hat er nicht verstoßen. Er hat von Alters her zu allen Zeiten einen Rest in Israel sich übrig behalten. Jetzt, in der Zeit des Neuen Bundes ist eine große Zahl Israeliten in die christliche Kirche eingegangen. Und aus dem ungläubigen Judenvolk, das zur Zeit der Kirche Christi feindlich entgegentritt, aber nur theilweise verhärtet ist, werden ferner noch zu allen Zeiten bis zum Ende der Welt gar manche Seelen für Christum gewonnen werden. Und so wird schließlich das ganze Israel, auf welches Gott es abgesehen, welches Gott sich ersehen hat, gerettet werden. *Πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται:* das ist der triumphirende Abschluß der geschichtlichen Betrachtung, welche mit der bittern Klage über die Verstoßung Israels begonnen hat.

Summa des Abschnitts V. 25—32. **Da Israel nur zum Theil verhärtet ist, so werden im Lauf der Zeiten bis ans Ende der Tage noch manche ungläubige Juden zu Christo bekehrt werden, und wenn der Heiden Fülle in das Reich Gottes eingegangen ist, dann wird auch das ganze auserwählte Israel gerettet sein.**

V. 33—36. **Die unerforschliche Weisheit Gottes.**

O welch eine Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unausspürbar seine Wege! Denn wer hat den Sinn des HErrn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß ihm wiedervergolten werde? Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

Die geschichtliche Ausführung Cap. 9—11, die von dem Geschick Israels und in Verbindung damit von dem Geschick der Heiden handelt, ist mit dem Satz 11, 32 zu ihrem Ende gelangt. Es wird V. 33—36 noch ein Anhang beigefügt. Im Rückblick auf die eben dargelegte göttliche Pädagogie, auf Gottes Wirken und Walten unter Juden und Heiden bricht der Apostel in einen Ausruf hoher Bewunderung aus. *Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ.* „O welch eine Tiefe des Reichthums und der Weisheit und Erkenntniß Gottes!" V. 33a. Auch wenn man die drei Genitive grammatisch einander coordinirt, so sind die beiden letzten doch sachlich als Näher-

bestimmung des ersten gemeint, der sonst zu unbestimmt und farblos wäre. Reichthum an Weisheit und Erkenntniß ist gemeint. Die *σοφία* Gottes ist der Hauptbegriff. Die Weisheit Gottes setzt das Ziel und wählt die Mittel. Und weil Gott *γνῶσις*, Erkenntniß, eignet, so weiß und kennt er die rechten Mittel. Die Weisheit und Erkenntniß Gottes ist so reich, daß kein Mensch sie fassen und ermessen kann, und der Reichthum der göttlichen Weisheit so tief, daß kein menschlicher Verstand ihn ergründen kann. Die unermeßliche, unergründliche Weisheit Gottes gibt sich kund in seinen unerforschlichen Gerichten und unausspürbaren Wegen. *Ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.* V. 33 b. Beide hat der Apostel im Vorhergehenden dargelegt. Die Gerichte Gottes sind vornehmlich seine Verstockungsgerichte, die in den ewigen Zorn auslaufen. Diese zeugen, wie von der Gerechtigkeit, so auch von der Weisheit Gottes. Gott weiß die Widerstrebenden gleichsam in ihren eigenen Schlingen zu fangen, indem er sie in ihren verkehrten Sinn dahingibt und ihrem selbsterwählten Verderben überläßt. Und Gott weiß die Strafgerichte an den Gottlosen, Ungläubigen seinem ganzen Weltplan dienstbar zu machen. Im Unterschied von *τὰ κρίματα* sind *αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ* als die Gnadenwege Gottes zu fassen, welche in das ewige Leben, das Leben aus den Todten hinüberführen. Wie wunderbar und weise sind diese seine Wege! Man muß wahrlich die göttliche Weisheit bewundern, wenn man bedenkt, wie Gott sich der Ungehorsamen erbarmt, wie er sich aus den abtrünnigen Juden und Heiden ein Volk des Eigenthums sammelt, wie er die Einen durch die Andern bekehrt, daß er sowohl den Glauben als den Unglauben der Einen dazu benutzt, den Andern das Heil zuzuwenden, daß er die Welt trotz der Bosheit der Menschen so lange erhält, bis er an allen seinen Auserwählten seinen Gnadenrath hinausgeführt hat. Und es ist eben eine unermeßliche, unergründliche Weisheit, es sind unerforschliche, unbegreifliche Gerichte und Wege. Darauf ruht der Nachdruck. Wohl, die Wege und Gerichte Gottes liegen uns in der Geschichte vor Augen, wie denn auch die Schrift nachdrücklich auf dieselben hinweist. Es ist uns auch in der Schrift, z. B. Röm. 9—11, offenbart, daß die Gerichte Gottes von den Menschen verschuldet sind und daß die Gnadenwege Gottes in Gott selbst, in Gott allein ihren Grund haben. Aber damit ist nicht Alles erklärt. Die letzten Gründe und Motive der göttlichen Wege, Werke und Rathschlüsse sind und bleiben uns verdeckt und verborgen. Bengel: Scriptum ubique subsistit in eo, quod Dominus voluit et dixit et fecit; rationes rerum

universalium singulariumve non pandit; de iis, quae nostram superant infantiam, ad aeternitatem remittit fideles 1 Cor. 13, 9 etc. Wenn wir die Geschicke der Völker und der Einzelnen betrachten und mit einander vergleichen, so drängen sich uns Fragen und Räthsel auf, die wir nicht lösen können, die auch die Schrift nicht löst. Warum z. B. Gott, der das Heil Aller will, bei gleicher Schuld, gleichem Verderben der Menschen die Einen bekehrt, Andere in ihren verkehrten, verstockten Sinn dahingibt, das können wir nicht begreifen. Wir weisen hier auf das zurück, was wir zu 9, 18 über das Geheimniß der discretio personarum bemerkt haben. Die alten lutherischen Theologen haben, wie dort gezeigt worden ist, wo sie von diesem Geheimniß handeln, die beiden Sprüche Röm. 9, 18 und Röm. 11, 33. 34 mit einander verbunden und aus beiden erwiesen, daß wir der causa discriminis nicht nachforschen sollen, eben weil Gott sie uns nicht offenbart hat. Körner bemerkt zu unserer Stelle, ähnlich wie zu 9, 18: Consilia ejus, quibus vel probat vel damnat aliquid, quibus hunc eligit et salvat, illum vero non eligit et salvat, nemo potest vel cogitando vel ulla ratione perscrutari et assequi. . . . Et cum inquirere ejus arcana non possimus, simus contenti patefactione rerum nobis et ad vitae aliquam commoditatem et ad salutem necessariarum, reliqua sapientiae et judicio Deo committamus.

Daß die Gerichte und Wege Gottes für uns unerforschlich und unausspürbar sind, bekräftigt der Apostel mit drei Fragen, die er der Schrift, Jes. 40, 13; Hiob 41, 3 entnimmt. „Denn wer hat des HErrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben", eigentlich: ist ihm zuvorgekommen, „daß ihm wiedervergolten werde?" V. 34. 35. „Es gäbe nur drei Fälle, in welchen der Mensch wissen könnte, was Gott beschlossen hat oder wie er es ausführen wird, wenn er Gott ins Herz schaute, wenn er dabei betheiligt gewesen wäre, und wenn er nach dem, was er Gott geleistet hat, die Gegenleistung bemessen könnte, auf die er rechnen kann." Hofmann. Dieses Dreifache ist aber eben nicht der Fall. Die in den drei Fragen zusammen ausgedrückte Thatsache hat nach V. 36 ihren Grund darin, daß Alles aus Gott, durch Gott und für Gott ist, *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* Alles, was ist und geschieht, hat in Gott seinen Ursprung, wird durch Gott ins Werk gesetzt und dient Gottes Zwecken, auch dem finis ultimus, der Ehre Gottes. Gott ist der Urselbstständige und absolut Unabhängige. Er ist aller Dinge Anfang, Mittel und Ende. Auch das Böse, das nicht aus Gott und Gott zuwider ist, ist insofern in *τὰ πάντα*

einbegriffen, als Gott nach seinem weisen Rath dasselbe zuläßt, einschränkt, ordnet und lenkt und seinen Zwecken dienstbar macht. Und weil also Alles aus, durch und für Gott ist, so ist alles Mitwirken, Mitrathen und Mitwissen Gottes ausgeschlossen.

Wir theilen noch etwas von dem mit, was Brenz zu dem vorliegenden Passus bemerkt hat. Quia haec exclamatio est generalis doctrina adversus omnes curiosas quaestiones de arcanis consiliis Dei, idcirco diligentissime est observanda. . . . Hinc oritur praecipua quaestio: Cum, quod ad homines attinet, una sit omnium massa peccato corrupta, quod autem Deum attinet, tam sit clemens et misericors, ut totus sit clementia et misericordia ipsa, cumque fides non sit opus carnis, sed donum Dei, quid est, quod Deus est clemens Jacobo et donat eum fide, non est autem clemens Esau, sed relinquit eum in incredulitate? quid est, quod Deus convertit Paulum mirabiliter per fidem, non autem Caipham? Cur donat gentibus fidem et non conservat Judaeos in fide? Dici quidem potest, quia hi fuerunt ingrati et Christum rejecerunt ac evangelium ejus, illi autem agnoverunt Christum obedienter. Sed quaestio redit in circulum. Quid enim est, quod Deus non retinuerit Judaeos in vera gratitudine et fide, cum tam facile fuisset ei, fidem in Judaeis conservare, quam facile fuit, gentibus fidem donare. . . . Ad haec omnia quaestionum genera respondet Paulus hac exclamatione: O profunditatem divitiarum etc. et compescit apostolica auctoritate quaestiones curiosas. . . . Distinguendum est inter secula et inter res ipsas, quae nostrae cognitioni objiciuntur. Nam, ut sunt duo secula, praesens et futurum, seu mundanum et coeleste, ita et res cognoscendae duplices sunt. Aliae sunt revelatae, ut in hoc seculo cognoscantur. Aliae sunt absconditae, ut cognoscantur tantum in futuro seculo. Quae igitur in hoc seculo cognoscenda sunt, ea sunt patefacta per decalogum et evangelium Christi. . . . Aliae autem quaestiones, quarum aliquot paulo ante commemoravimus, repositae sunt in futurum seculum, in quo (si modo in hoc seculo rectam fidem habuerimus et obedientiam praestiterimus) omnia Dei arcana cognoscemus.

In ein Soli Deo Gloria! „Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen" läßt Paulus diese exclamatio und damit zugleich die ganze Abhandlung Cap. 9—11, die im Grunde eine Theodicee enthält, ausklingen. Er fordert hiermit alle Christen auf, die arcana Dei nicht zu erforschen, geschweige zu meistern, sondern vielmehr anzubeten. Um Beides sollen wir Gott die Ehre geben, um das, was er uns in

seinem Wort zu unserm Heil offenbart hat, und um seine heimliche, verborgene Weisheit. Wenn auch dieselbe uns zur Zeit eben noch verborgen ist, so haben wir doch den Eindruck, daß sie groß, hehr, heilig, göttlich, anbetungswürdig ist. Voller und lauter noch wird allerdings das Soli Deo Gloria! aus unserm Munde erschallen, wenn die Hülle gefallen ist, wenn in jenem Leben der ganze Rath Gottes bloß und aufgedeckt vor unsern Augen liegt.

So fordert also der Apostel in dem Schlußvotum V. 33—36 die Christen auf, die unergründliche Weisheit, die unerforschlichen, unbegreiflichen Gerichte und Wege Gottes anzubeten.

Zwölftes Capitel.

Der Christen Leben ein vernünftiger Gottesdienst.

Mit dem 12. Capitel läßt Spitta, wie wir in der Einleitung bemerkt haben, seinen zweiten Römerbrief beginnen. In diesem seinem zweiten Sendschreiben an die Römer deute Paulus, wie Spitta meint, auf neupythagoräische Grundsätze hin, „unblutiges Opfer", „geistiger Gottesdienst", und fordere von den Lesern, welche durch ihre Freiheit in leiblichen Genüssen den schwachen Brüdern zum Anstoß geworden waren, Beschränkung dieser ihrer Freiheit. Diese Hypothese hat keinerlei Halt im Text und ist ein reines Product der Willkür und Phantasie. Feine bemerkt hiergegen unter Anderm: „Ferner ist gegen die Spittasche Hypothese einzuwenden, daß II Röm., wie ihn sich Spitta denkt, aus dem Rahmen der sonstigen Briefe des Apostels herausfiele. Denn das Schriftstück soll ja abgesehen von dem weggefallenen Eingang lückenlos sein. Dieser Brief hätte dann nichts als Ermahnungen und persönliche Mittheilungen enthalten, und einen solchen paulinischen Brief gibt es ebensowenig, wie einen, der wie Röm. 1—11 nur dogmatische und religionsgeschichtliche Darlegungen enthielte. Erst 1—11 und 12—15 vereinigt geben ein dem paulinischen Typus entsprechendes Sendschreiben." Ebenso haltlos und willkürlich ist die Annahme von Schultz, „Jahrbücher für deutsche Theologie" 1877, welcher in Cap. 12—14; 15, 1—6; 16, 3—20 einen Brief Pauli an die Epheser erblickt, der aus dessen römischer Gefangenschaft datire. Wir nehmen, was von Cap. 12, 1 an folgt, mit der großen Schaar alter und neuer Ausleger als Fortsetzung des 1, 1—7 begonnenen Einen und einheitlichen Römerbriefs.

V. 1. 2. Ich ermahne euch nun, Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst; und stellet euch nicht diesem Weltlauf gleich, sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung eures Sinnes, daß ihr prüft, welches da sei der Wille Gottes, der gute und wohlgefällige und vollkommene.

Mit den Worten *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* beginnt der Apostel einen neuen Theil, den Schlußtheil seines Briefs, welcher Ermahnungen enthält. Das *οὖν* „nimmt man gewöhnlich, und wohl mit Recht als Folgerung aus dem ganzen mit 1, 16 anhebenden dogmatischen Theile". Weiß. „Wie Ein Gedanke liegt dem Apostel vor, was er seit 1, 16 im Anschluß an jenen Satz und als Ausführung desselben geschrieben hat." Hofmann. „Das Wort also faßt den ganzen lehrhaften Theil zusammen und schließt den ganzen practischen Theil in sich." Godet. „Die paulinische Ethik folgt mit Nothwendigkeit aus der paulinischen Dogmatik. Das und nichts Anderes besagt *οὖν*." Otto. Auch in andern paulinischen Briefen sind der didactische und der paränetische Theil auf ähnliche Weise mit einander verbunden. Vgl. Eph. 4, 1: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγώ* etc. Der Apostel hatte schon vorher, in dem dritten Theil seines Briefs, der von der Heiligung handelte als der Frucht des rechtfertigenden Glaubens, directe Ermahnungen an die christlichen Leser gerichtet, 6, 12. 13. 19, dieselben waren aber, ebenso wie die Beschreibung der Heiligung, mehr allgemein gehalten. Jetzt will er auf die Einzelheiten des christlichen Lebens eingehen und darthun, wie die Christen unter den verschiedenen Umständen und Verhältnissen, in denen sie sich befinden, ihren Christenstand zu bewähren haben. Er ermahnt die Christen mittelst der Barmherzigkeit Gottes, *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ*. Der Plural bei solchen abstractis entspricht nicht nur dem hebräischen (vgl. רַחֲמִים), sondern auch dem griechischen usus loquendi. Auch dieser Ausdruck weist auf die bisherige ganze Darlegung zurück. Was Paulus bisher in diesem Brief geschrieben, ist eine Verkündigung, ein Lob der Barmherzigkeit Gottes, der Gnade Gottes in Christo. Und das Erbarmen Gottes gegen die Sünder, das Erbarmen, welches die christlichen Leser, die Brüder, an sich erfahren haben und welches sie zu dem gemacht hat, was sie sind, ist nun auch das rechte Motiv für den

christlichen Wandel. So sind es echt evangelische Ermahnungen, die in diesem Capitel und in den folgenden enthalten sind, welche die gläubigen Christen zu dem, wozu sie ermahnt werden, willig und freudig stimmen. „Er spricht nicht: Ich gebiete euch; denn er predigt denen, die schon Christen und fromm sind durch den Glauben im neuen Menschen, die nicht mit Geboten zu zwingen, sondern zu ermahnen sind, daß sie williglich thun, was mit dem sündlichen alten Menschen zu thun ist. Denn wer es nicht williglich thut, allein aus freundlichem Ermahnen, der ist kein Christ, und wer's mit Gesetzen erzwinget von den Unwilligen, der ist schon kein christlicher Prediger noch Regierer, sondern ein weltlicher Stockmeister. Ein Gesetztreiber dringt mit Dräuen und Strafen; ein Gnadenprediger lockt und reizt mit erzeigter göttlicher Güte und Barmherzigkeit; denn er mag keine unwilligen Werke und unlustigen Dienste, er will fröhliche und lustige Dienste Gottes haben. Wer sich nun nicht läßt reizen und locken mit solchen süßen, lieblichen Worten von Gottes Barmherzigkeit, uns in Christo so überschwänglich geschenkt und gegeben, daß er mit Lust und Liebe auch also thue, Gott zu Ehren, seinem Nächsten zu gute, der ist nichts und ist Alles an ihm verloren. Wie will der mit Gesetzen und Dräuen weich und lustig werden, der vor solchem Feuer himmlischer Liebe und Gnade nicht zerschmilzt und zerfließt? Es ist nicht Menschen Barmherzigkeit, sondern Gottes Barmherzigkeit, die uns gegeben ist, und die Paulus will von uns angesehen haben, uns zu reizen und zu bewegen." Luther. Kirchenpostille.

Der Apostel ermahnt die Christen zunächst, ihre Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ.* Das erinnert an die frühere Ermahnung: „Lasset die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe . . . sondern stellt euch selbst Gott dar, als aus den Todten lebendig, und eure Glieder Gott als Werkzeuge der Gerechtigkeit", *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.* 6, 12. 13. „Stellet eure Glieder dar als dienstbar der Gerechtigkeit", *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ.* 6, 19. Wir haben oben, zu 6, 12, bemerkt, daß *σῶμα* nur „Leib" bedeutet, nie den ganzen Menschen nach Leib und Seele, die ganze Person bezeichnet. Und so ist auch an unserm Ort nichts Anderes gemeint, als daß die Christen, wie Luther übersetzt und auch erklärt hat, ihre Leiber und deren Glieder als Opfer darstellen sollen. „Gerade der Leib als das Organ aller sittlichen Lebensthätigkeit, wie 6, 12 ff. 19, soll in den Dienst

Gottes gestellt werden.“ Weiß. So die meisten neueren Exegeten, z. B. auch Fritzsche, Meyer, Hofmann, Luthardt, Godet, Otto. Die Dargabe des Leibes hat selbstverständlich die Hingabe der Seele, des Herzens an Gott zur Voraussetzung. Doch Paulus erwähnt hier nur den Leib und schreibt nicht ähnlich, wie oben, *παραστῆσαι ἑαυτοὺς καὶ τὰ σώματα ὑμῶν* oder *καὶ τὰ μέλη ὑμῶν*. Denn er will jetzt die verschiedene Art und Weise der Bethätigung des Christenthums im äußern Leben und Wandel beschreiben. Er will jetzt ausführen, was die Dargabe des Leibes und der Glieder des Leibes alles in sich begreift. Ueber die verborgene, innere Seite des Christenlebens, den Kern und Nerv der christlichen Heiligung, hat er im dritten Theil des Briefs genügende Belehrung gegeben. Die geheiligte Seele, der erneute Wille des Christen, von dem man allerdings auch bei Beschreibung des practischen Christenthums nicht ganz absehen kann, erscheint an unserer Stelle nicht sowohl als Object, sondern vielmehr als Subject der Dargabe. Der Apostel wendet sich mit seiner Ermahnung an das gläubige, erneute Ich der christlichen Leser. Die Person des Christen ist es ja freilich, welche die rechten christlichen Werke vollbringt. *Παραστῆσαι θυσίαν* ist wesentlich gleichbedeutend mit *παραστῆσαι τῷ θεῷ* 6, 13. Das Opfer ist hier nicht speciell als Dankopfer oder Brandopfer zu fassen, welches durch das von Christo dargebrachte Sünd- und Schuldopfer veranlaßt wäre, sondern kommt hier nur nach seiner allgemeinen Bedeutung in Betracht, sofern der Opfernde auf das, was sein eigen ist, Verzicht leistet und dasselbe Gott hingibt. Die Christen opfern ihre Leiber, indem sie dieselben nicht als ihr Eigenthum betrachten, mit dem sie schalten und walten können, wie sie wollen, sondern Gott dargeben, in den Dienst Gottes stellen. „Daß der Apostel dieses Opfer ein lebendiges, heiliges, Gotte wohlgefälliges nennt, geschieht nicht im Gegensatze zu den Thieropfern des alttestamentlichen Gottesdienstes, welche ja nicht von allem dem das Gegentheil, sondern alles dies in ihrer Weise auch waren. Was sie alttestamentlicher Weise gewesen sind, das soll nun der Christ selbst in seinem Gotte geweihten äußeren Leben neutestamentlicher Weise sein.“ Hofmann. Dieses neutestamentliche Opfer ist, wie jedes Opfer, heilig im Sinn von Gott geweiht, und es ist im eminenten Sinn des Worts lebendig und darum Gott besonders wohlgefällig, indem da der Mensch sein ganzes Leibesleben Gott dargibt, indem alle Glieder des Leibes im Dienst Gottes rührig, thätig und geschäftig sind. Und die Darbringung dieses Opfers ist zugleich ein vernünftiger Gottesdienst. Der Accusativ *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*

ist Apposition zu dem vorhergehenden Infinitivsatz. Der Sinn ist also eben der, den Luther wiedergibt, wenn er übersetzt: „welches sei euer vernünftiger Gottesdienst". *Λογικός* ist vernünftig im Sinn von geistig. So nennt Petrus in seinem ersten Brief, 2, 2, das Evangelium *τὸ λογικὸν γάλα*, die geistige Milch. Im Gegensatz zu dem rein äußerlichen, sowohl jüdischen, als heidnischen Thieropferdienst, welcher auch ganz mechanisch und gedankenlos vollzogen werden kann, ist die Opferung und Dargabe des eigenen Leibes und Lebens ein geistiger Gottesdienst, bei welchem der Mensch, der Christ fort und fort darauf sinnt und denkt, wie er Leib und Glieder zu brauchen und zu regieren habe, damit Gott dadurch gedient, Gott dadurch geehrt werde.

Der V. 1b ausgesprochene Gedanke wird V. 2 vervollständigt: „Und stellt euch nicht diesem Weltlauf gleich, sondern gestaltet euch um." Ob man hier Infinitive liest, welche dann noch von *Παρακαλῶ* V. 1 abhängig sind, *μὴ συσχηματίζεσθαι . . . ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι*, oder Imperative, *μὴ συσχηματίζεσθε . . . ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε*, macht keinen Unterschied im Sinn. *Σχῆμα*, wie *σχέσις* von *ἔχειν* abgeleitet, heißt habitus, Haltung, Gebahren. *Μορφή* ist die dem Wesen und Character einer Person oder eines Dinges entsprechende Gestalt, Erscheinungsform. *Ὁ αἰὼν οὗτος* ist der gegenwärtige Zeitlauf oder Weltlauf, derselbe ist böse, *πονηρός*, Gal. 1, 4, „trägt den Character der Unsittlichkeit", denn er ist *ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου*, Eph. 2, 1, die Zeit, die dieser verderbten Welt eingeräumt ist, da Gott noch die Bosheit der Menschen gewähren läßt, da der Teufel sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens, wie denn der Teufel 2 Cor. 4, 4 *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* genannt wird. Diesem gegenwärtigen Zeitlauf sollen die Christen, welche demselben innerlich entnommen sind, aber noch in dieser Zeit und Welt leben, sich nicht gleich stellen, sich nicht so gebahren, wie es die Zeit mit sich bringt, den übeln Sitten, Gewohnheiten, Praktiken, die zur Zeit in der Welt gelten und grassiren, sich nicht anbequemen. Sie sollen vielmehr sich umgestalten, Leben und Wandel anders gestalten, als es vorher gestaltet war, da sie noch *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* (Luc. 16, 8), Kinder dieser Zeit waren. „Der Christ soll sich nicht so haben und lassen, daß er sich von der unter Satans Machtübung befindlichen Gegenwart nicht unterscheidet, sondern soll sich aus der Erscheinung, die er als Angehöriger der letzteren geboten hat, umbilden in eine andere." Hofmann. Diese Umbildung muß sich durch das ganze Christenleben hindurchziehen, da auch der Christ noch etwas von dem alten Wesen

an sich trägt, da auch dem Christen noch Fleisch und Sünde anhängt. Die Umwandlung des äußeren Lebens und Wandels geschieht aber von innen heraus, wie ja dies auch bei jener Dargabe des Leibes, V. 1, die als ein vernünftiger Gottesdienst bezeichnet war, der Fall ist. Sie geschieht nämlich durch stete Erneuerung des Sinnes, *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν*. Die Richtung dieser innerlichen Erneuerung ist mit den Worten angegeben *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον*. Manche Ausleger fassen diese Adjective im substantivischen Sinne, „das Gute" 2c. Es scheint uns einfacher, mit Luther zu übersetzen: „daß ihr prüft, welches da sei der gute und wohlgefällige und vollkommene Gotteswille". Der natürliche Mensch fragt nur nach dem, was ihm gefällt, was dem Fleische wohl thut. Ein Christ, der innerlich erneuert ist, dessen Sinn und Herz auf Gott gerichtet ist und der diesen Sinn täglich erneuert, prüft und forscht fort und fort, welches der Wille Gottes ist, was Gott gerade jetzt, in dem vorliegenden Fall von ihm haben will, was unter den obwaltenden Umständen und Verhältnissen Gott wohlgefällig ist. Eben darauf bezieht sich „die Vollkommenheit" des göttlichen Willens, daß der Christ in allen Lebenslagen, unter allen Umständen, gegen Jedermann sich so verhalte, wie es sich für einen Christen gebührt, wie es vor Gott recht und gut ist. Was Gott von uns haben will, hat er uns wohl in seinem Wort, in seinem Gesetz offenbart. Aber die Anwendung des Gesetzes auf die concreten Verhältnisse erfordert gewissenhafte Prüfung, geschärfte und geübte Sinne, einen Sinn, der an Gott und göttliche Dinge gewöhnt ist. Die Folge der fortlaufenden Erneuerung und Prüfung ist dann, daß ein Christ auch alles das thut, was er als gut und Gott wohlgefällig erkannt hat, und den Willen Gottes ins Werk setzt. Ein in allen Beziehungen dem göttlichen Willen und Wohlgefallen entsprechender Wandel, das ist die rechte Lebensgestalt des Christen, während die Kinder dieser Zeit in ihrem Thun und Lassen sich nur durch ihren eigenen verkehrten Sinn und Willen, durch ihre sündlichen Lüste und Neigungen bestimmen lassen. Und so besteht denn auch jene Dargabe des eigenen Leibes und Lebens an Gott, jener vernünftige Gottesdienst V. 1 eben darin, daß ein Christ mit allen Verrichtungen seines Leibes und seiner Glieder, mit alle dem, was er bei Leibesleben thut, den guten, wohlgefälligen und vollkommenen Gotteswillen vollbringt. Freilich ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß, wie der Apostel Cap. 7 gezeigt hat, auch bei dem gefördertsten Christen das Vollbringen noch weit hinter dem Wollen zurückbleibt.

V. 3—8. Ich sage nämlich durch die Gnade, die mir gegeben ist, einem Jeden, der unter euch ist, daß er nicht höher denke, als sich gebührt zu denken, sondern auf eine besonnene Denkweise bedacht sei, wie Gott einem Jeden das Maaß des Glaubens zugetheilt hat. Denn gleichwie wir in Einem Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber nicht alle dieselbe Verrichtung haben, so sind wir die Vielen Ein Leib in Christo, im Einzelnen aber gegenseitig Glieder. Indem wir aber nach der Gnade, die uns gegeben ist, verschiedene Gaben haben, sei es Weissagung, (so wollen wir sie brauchen) im Verhältniß zum Glauben; sei es ein Amt, (so laßt uns thätig sein) in dem Amt; ist es der Lehrende, (so sei er thätig) in der Lehre; ist es der Ermahnende, (so sei er thätig) in dem Ermahnen; wer da mittheilt, (der thue es) in Einfalt; wer da vorsteht, (der thue es) mit Eifer; wer Barmherzigkeit übt, (der thue es) mit Heiterkeit.

Mit den Worten *Λέγω γὰρ* etc. V. 3 beginnt der Apostel die allgemeine Ermahnung V. 1. 2 zu specialisiren und damit zu erklären. Ein Ueberblick über den Abschnitt V. 3—8 zeigt, daß derselbe von den verschiedenen Gnadengaben, *χαρίσματα*, handelt, die im christlichen Gemeindeleben zur Verwendung kamen, und daß also Paulus die Christen zunächst ermahnt, innerhalb der Gemeinde, durch rechten Gebrauch der von Gott verliehenen Gaben ihren Christensinn zu bethätigen und den guten, wohlgefälligen Gotteswillen zu erfüllen. Er richtet diese Ermahnung an die Christen *διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι*, durch die Gnade, oder kraft der Gnade, die ihm gegeben ist. Die besondere Gnade oder Gnadengabe, die Paulus empfangen hatte, war sein Apostelamt. Vgl. 1, 5; 15, 15; Eph. 3, 7. 8. Dasselbe berechtigte und verpflichtete ihn, die Christen aus den Heiden nicht nur zu lehren, sondern auch zu einem Gott gefälligen Verhalten anzuleiten. So verwerthet er jetzt diese seine Gabe eben damit, daß er die Christen anweist, wie sie ihrerseits die ihnen von Gott verliehenen Gaben zu verwenden haben.

Und da sagt er denn vorerst „einem Jeden, der unter ihnen ist“, denn ein jeder Christ hat seine Gabe: *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*. Die Paronomasie *φρονεῖν, ὑπερφρονεῖν, σωφρονεῖν* können wir im Deutschen nicht genau in der-

selben Weise wiedergeben, am ehesten etwa so, wie es in der obigen Uebersetzung geschehen ist. Ein Christ soll seine Gedanken nicht höher gehen lassen, nicht höher denken, das heißt nach dem Zusammenhang, von sich selbst nicht höher denken und halten, als es sich gebührt, nicht über das rechte Maaß hinausgehen, sondern vielmehr auf eine besonnene Denkweise bedacht sein. *Σωφρονεῖν, σωφροσύνη* ist gesunde, besonnene, nüchterne Denk- und Sinnesweise, welche Bescheidenheit, Selbstbescheidung in sich schließt. Das rechte Maaß der Selbstschätzung ist in den Worten *ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως* angegeben. *Ἑκάστῳ ὡς* ist nach griechischem usus so viel als *ὡς ἑκάστῳ*. Vgl. 1 Cor. 7, 17. Ein Jeder soll so von sich selber denken und halten, wie Gott einem Jeden das Maaß des Glaubens zugetheilt hat, dann ist er besonnen. Die alten griechischen Ausleger, Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, und auch protestantische, wie Körner, Brenz, Calvin, Grotius, nehmen *πίστις* hier als identisch mit *χάρις, χαρίσματα*. Doch das sind verschiedene Begriffe. Mehrere neuere Exegeten gewinnen denselben Sinn, indem sie *τὸ μέτρον* als Maaß charismatischer Begabung fassen und *πίστεως* als genitivus qualitatis oder auch subjecti, *μέτρον πίστεως* also von dem dem Glauben eigenen Maaß der Gaben verstehen. Cremer: „Die Charismata selbst, resp. das einzelne Charisma werden als *μέτρον πίστεως* bezeichnet sein, nicht um die Größe des Glaubens zu unterscheiden, sondern . . . als der der Bethätigung des Glaubens von Gott speciell zugewiesene und für dieselbe verschieden abgemessene Raum und Bereich, wie weit derselbe, in welchem Maaß und nach welcher Richtung hin er sich in der Gemeinde zu bethätigen hat." Godet: „*μέτρον πίστεως* die einem jeden zugetheilte Fähigkeit auf dem Gebiet des Glaubens, die besondere Thätigkeitsform, für welche ein Jeder in seiner Eigenschaft als Glaubender tüchtig gemacht worden ist; die besondere Gabe, welche seine Mitgift ausmacht in Kraft seines Glaubens". Aehnlich Hofmann. Aber *τὸ μέτρον* kann, wie namentlich Weiß hervorhebt, für sich allein nicht das Maaß der Begabung bezeichnen, und *πίστεως* gibt sich, mit *μέτρον* verbunden, von selbst, wie auch die meisten Ausleger es erkannt haben, als genitivus partitivus. An einem andern Ort, Eph. 4, 7, redet der Apostel wohl von einem Maaß der Gabe Christi: *Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*. An unserer Stelle hingegen sagt er ausdrücklich von einem Maaß des Glaubens, von einem besonderen Maaß von Glauben, das Gott einem jeden Christen zuertheilt hat. Jedem einzelnen Christen hat Gott ein bestimmtes

Maaß an Glauben zugemessen, also den verschiedenen Christen ein verschiedenes Maaß. Dies und nichts Anderes besagen die Worte. Da kann freilich mit der πίστις nicht die fides salvifica gemeint sein, das Vertrauen zu der Gnade Gottes in Christo, wie z. B. auch Fritzsche und Meyer annehmen. Daß Gott den rechtfertigenden, seligmachenden Glauben in verschiedenem Maaß unter den Menschen austheilt, wird sonst nirgends in der Schrift gelehrt. Wenn ein Christ im Glauben schwach, kleingläubig ist, so ist das seine eigene Schuld und nicht Mangel der Gnade Gottes. So sagt die Schrift von dem Glauben im gäng und gäben Sinn des Worts auch nur, daß Gott denselben wirkt, Eph. 1, 19; Col. 2, 12, oder schenkt, Phil. 1, 29, aber nie, daß Gott ihn zuertheilt, μερίζει. Nein, die πίστις, von welcher hier Paulus redet, ist nicht der Glaube, welcher den Christen zum Christen macht, sondern etwas, was den gläubigen Christen, nachdem sie eben gläubig oder Christen geworden sind, von Gott zuertheilt wird. Und eben diese πίστις, das μέτρον πίστεως steht allerdings in Beziehung zu den χαρίσματα διάφορα V. 6, wenn es auch begrifflich und sachlich von denselben verschieden ist. Wie der Heilsglaube die Gnade Gottes im solennen Sinn, die Heilsgnade zu seinem Correlat hat, so die πίστις an unserm Ort die besondere Gnade, von welcher der ganze Abschnitt handelt. „Paulus nennt nicht das Maaß der Begabung selbst als die Norm der Selbstschätzung, sondern das, was die Vorbedingung desselben bildet, das Maaß des Vertrauens auf die göttliche Gnade." Weiß. Wir nehmen πίστις hier in der allgemeinen Bedeutung von Vertrauen, Zuversicht, die sich hin und wieder auch in den paulinischen Briefen findet, z. B. 1 Cor. 12, 9; 13, 2 und im 14. Capitel unsers Briefs. Die Zuversicht, Object und Richtung derselben ist dann immer durch den Zusammenhang näher bestimmt, an unserm Ort, wie schon bemerkt, durch die Beziehung auf die χάρις, χαρίσματα. Soll ein Christ das ihm von Gott geschenkte besondere Charisma recht verwenden und verwerthen, so bedarf es dazu einer gewissen Zuversicht, der Ueberzeugung, daß Gott von ihm haben will, daß er gerade mit dieser seiner Gabe Gott und der Gemeinde Gottes diene, und der Freudigkeit zu solchem Dienst. Für Uebernahme und rechte Führung des Predigtamts ist z. B. neben der Lehrgabe und Lehrtüchtigkeit auch Amtsfreudigkeit erforderlich. Ein Prediger muß das Fiducit haben, daß Gott ihn ins Amt setzt oder gesetzt hat, und daß er mit Gott sein Werk wohl hinausführen kann. Philippi nennt dies den „practischen Glauben". Solche Zuversicht aber ist von Gott. Gott ist es, der

zugleich mit der Gabe die Erkenntniß dieser Gabe und ein derselben entsprechendes Maaß von Muth und Zuversicht jedem Christen zuertheilt. Und wie die Gaben verschieden sind, die einen höher und wichtiger, als die andern, so ist auch das für den rechten Gebrauch derselben nöthige Maaß von Glauben und Vertrauen verschieden. Ein Bischof z. B. bedarf stärkerer Zuversicht und Beherztheit, als ein Almosenpfleger. Und so soll denn ein jeder Christ in seinen Schranken bleiben, in den Schranken seines Glaubens, wohl zusehen, zu welcherlei Thätigkeit und Dienstleistung Gott ihm besondere Freudigkeit gegeben hat, und sich wohl vorsehen, daß er nicht seinem eigenen Impuls folge, daß er nicht eine Rolle sich anmaße, die er nicht durchführen kann, bei welcher ihm, wenn er sie durchzuführen versuchen würde, bald Herz und Muth entfallen würde. Solche Selbstbeurtheilung und Selbstbescheidung nach dem Maaß des Glaubens schließt Selbstschätzung nach dem Maaß der Gabe eo ipso in sich, da ja der Glaube auf den Gebrauch der Gabe gerichtet und derselben angemessen ist.

Die Warnung vor dem *ὑπερφρονεῖν* und die Ermahnung zum *σωφρονεῖν* wird V. 4. 5 mit der Thatsache begründet, daß, gleichwie wir in Einem Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber nicht alle dieselbe Verrichtung haben, so wir die Vielen, wir Christen alle Ein Leib sind in Christo, in der Lebensgemeinschaft mit Christo, im Einzelnen aber Glieder, jeder einzelne Christ ein Glied an dem geistlichen Leib, der Gemeinde der Gläubigen. Die am meisten beglaubigte Lesart ist *τὸ καθ' εἷς*, „was das Einzelverhältniß betrifft". In der Redeweise *καθ' εἷς*, die in der späteren Gräcität sehr gangbar ist, wird *κατά* adverbiell gebraucht. Ist nun der einzelne Christ nur ein Glied am Leibe, so kommt ihm auch nur die seiner Gliedschaft entsprechende Verrichtung zu. Der Apostel schreibt aber nicht einfach *μέλη*, sondern *ἀλλήλων μέλη* und gibt somit den Christen zugleich zu bedenken, daß sie gegenseitig, einer des andern, Glieder sind, jeder Christ also dazu berufen ist, den andern Gliedern der Gemeinde zu dienen.

Was die Structur des folgenden Satzes, V. 6—8, anlangt, so sind offenbar die letzten Ausdrücke, *ἐν ἁπλότητι, ἐν σπουδῇ, ἐν ἱλαρότητι*, „in Einfalt", „mit Eifer", „mit Heiterkeit", paränetischen Characters und deshalb auch die vorhergehenden mit *ἐν* eingeleiteten Bestimmungen nicht anders zu fassen. Wir nehmen daher mit den meisten Auslegern *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ* etc. als elliptische Ermahnungssätze, die sich leicht von selbst er-

gänzen. Dann aber darf die Participialbestimmung *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα*, die sich in *εἴτε προφητείαν* und *εἴτε διακονίαν* fortsetzt, nicht mit dem vorhergehenden *ἐσμέν* verbunden werden, was wegen des *δέ* an sich sehr ungelenk wäre und den ganzen Satz V. 6—8 zu einer bloßen Aussage stempeln würde, sondern muß als Vordersatz zu der nachfolgenden mehrtheiligen Ermahnung verstanden werden. Der Apostel nimmt mit diesem den vorher ausgesprochenen Gedanken wieder auf, um die beabsichtigte Aufforderung daran anzuknüpfen. Wir lassen also mit Fritzsche, Olshausen, Meyer, Philippi, Hofmann, Godet und Andern mit *ἔχοντες δέ* einen neuen Satz beginnen, dessen Inhalt in Kürze folgendermaßen zu bestimmen wäre: Indem wir gemäß der Gnade, die uns gegeben ist, verschiedene Gaben haben, so laßt uns dieselben auch ihrer Bestimmung gemäß, in richtiger Weise gebrauchen. Paulus hatte vorher gesagt, daß die einzelnen Christen als Glieder des Einen Leibes verschiedene Verrichtungen haben, jeder einzelne Christ seine besondere Verrichtung. Darin lag zugleich die unterschiedliche Begabung. Und weil dem so ist, das ist die Meinung, weil jeder einzelne Christ seine besondere Verrichtung und Begabung hat, so mag er von derselben nun auch den rechten Gebrauch machen. Das *δέ*, welches den ganzen Satz V. 6—8 einführt, ist das *δὲ μεταβατικόν* und schließt an die vorige Ermahnung, die auf das *σωφρονεῖν* lautete, eine andere, also auch anders geartete an. Diejenigen Ausleger, welche V. 6—8 die *σωφροσύνη*, die Bescheidung, Besonnenheit specialisirt finden, können mit diesem *δέ* nicht zurechtkommen. Das *ἀλλήλων* V. 5 hat schon darauf hingewiesen, daß jeder Christ Glied ist für den andern, zu Nutz des andern und also dazu berufen und verpflichtet, an seinem Theil, mit seiner besondern Gabe den andern Gliedern der Gemeinde und der ganzen Gemeinde zu dienen. Calov bemerkt zu V. 6 ff. sehr zutreffend: Non id imprimis agitur, ut intra limites officii se quisque contineat, sed quomodo donis divinitus datis quisque uti debeat, docet apostolus, ut alter alterius membrum sit eique donis suis inserviat et quisque suum munus *πρὸς τὸ συμφέρον* administret. Die Disposition des ganzen Satzgefüges V. 3—8 ist demnach folgende. Im Mittelsatz wird die Thatsache hervorgehoben, daß wir Christen alle in Christo Einen Leib bilden, aber als Glieder dieses geistlichen Leibes, wie die Glieder des natürlichen Leibes, unterschiedliche Verrichtungen haben oder, ohne Bild zu reden, daß wir verschiedene Gaben haben, sowie daß wir gegenseitig Glieder sind, einer des andern Glied. Mit dieser Thatsache wird eine doppelte

Ermahnung motivirt, zuerst die, daß ein jeder Christ in den Schranken seiner besonderen Gabe und des derselben entsprechenden Glaubensmaaßes bleibe, V. 3, dann die andere, daß jeder Christ seine besondere Gabe zum Besten seiner Mitchristen recht verwerthe und ausnütze, V. 6—8.

Statt nun aber auf den Participialsatz *ἔχοντες δὲ χαρίσματα* etc. einen Nachsatz des Inhalts „so wollen wir dieselben recht brauchen, ein jeder seine Gabe", folgen zu lassen, geht der Apostel sofort dazu über, einzelne Gnadengaben aufzuzählen und hieran specielle Ermahnungen anzuschließen. Er fährt V. 6 b fort: *εἴτε προφητείαν*, scil. *ἔχοντες*, *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, scil. *προφητεύωμεν*. „Sei es Weissagung", oder „sei es, daß wir Weissagung haben", so (wollen wir dieselbe brauchen oder wollen weissagen) „im Verhältniß zum Glauben". Die *προφητεία* oder Weissagung hat man in der älteren protestantischen Kirche gewöhnlich auf die Gabe der Schriftauslegung gedeutet, also eine Gabe, die Christus der Kirche aller Zeiten verliehen habe. Die alten griechischen Ausleger hingegen und die meisten neueren Exegeten rechnen die Prophetie zu den außerordentlichen Gnadengaben oder Wundergaben, mit denen der HErr die ecclesia primitiva ausgestattet hatte. Der Sprachgebrauch muß hier entscheiden. *Προφῆται* ist im Neuen Testament, wie in der Septuaginta, der ständige Titel der נְבִיאִים oder der alttestamentlichen Propheten. Das characteristicum derselben war, daß Gott mit ihnen und durch sie redete, daß Gott ihnen Offenbarung gab, zu dem Zweck, dieselbe ihrem Volk mitzutheilen. Num. 12, 2: „Redet denn der HErr allein durch Mose? Redet er nicht auch durch uns?" Amos 3, 7. 8: „Der HErr thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten, seinen Knechten. . . . Der HErr, HErr redet, wer sollte nicht weissagen?" Hebr. 1, 1: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten" rc. „Zweierlei ist es somit, was einen Propheten macht, der durch Gott selbst vermittelte Einblick in Gottes Geheimnisse, und die Mittheilung dieser Geheimnisse." „Daß die Vorausverkündigung des Zukünftigen, so sehr sie zum Inhalt der Prophetie gehört, dennoch nicht den Begriff eines נָבִיא constituirt, erhellt namentlich aus der Verheißung Deut. 18, 15. 18 ff., vgl. mit Num. 12, 8." Cremer. Insonderheit werden aber im Alten, wie im Neuen Testament diejenigen Propheten נְבִיאִים, *προφῆται* genannt, die ihre Weissagung schriftlich hinterlassen haben. Die Verfasser der heiligen Schriften Alten Testaments überhaupt sind *κατεξοχήν* die Propheten. Deren Aussprüche werden im

Neuen Testament als προφητεῖαι, „Weissagungen" oder mittelst des Verbum προφητεύειν, „weissagen" eingeführt. So heißt es z. B. Matth. 15, 7. 8: Ὑποκριταί, καλῶς προεφήτευσε περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας, λέγων· Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τῷ στόματι etc. „Ihr Heuchler, es hat wohl Jesaias von euch geweissagt und gesprochen: Dies Volk nahet sich zu mir mit seinem Munde" ꝛc. Die Thätigkeit dieser Propheten überhaupt, ihr Reden und Schreiben wird mit προφητεύειν bezeichnet. „Die Propheten und das Gesetz haben geweissagt, προεφήτευσαν, bis auf Johannes." Matth. 11, 13. Wie oft beruft sich auch Paulus in diesem unserm Brief auf die alttestamentlichen Propheten und deren Schriften! Vgl. 1, 2; 3, 21; 3, 29; 10, 5. 16. 19 ꝛc. Bei diesen Propheten κατεξοχήν kam zu der Offenbarung die Inspiration hinzu. Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem Heiligen Geist, haben das, was sie schrieben, auf Eingeben des Heiligen Geistes geschrieben. 2 Petr. 1, 21; 2 Tim. 3, 16. Und so sind ihre Schriften das für alle Zeiten normative, unfehlbare Gotteswort. Der Hauptinhalt ihrer Weissagung ist der Heilsrath Gottes. Die Propheten haben von der zukünftigen Gnade geweissagt, die Leiden Christi und die Herrlichkeit hernach bezeugt. 1 Petr. 1, 10. 11. Dies alles gilt auch von den Aposteln JEsu Christi, welche im Neuen Testament oft, z. B. 1 Petr. 1, 12, den Propheten coordinirt und Eph. 3, 5 selbst Propheten genannt werden. Nur daß eben die Apostel das als geschehen verkündigt haben, was die Propheten im Voraus bezeugten. Die Kirche Christi ist gegründet auf das Wort der Apostel und Propheten. Eph. 2, 20. Nun aber sind im Neuen Testament, besonders in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen auch Propheten anderer Art erwähnt, welche mit den Propheten des Alten Bundes und mit den Aposteln nicht auf gleicher Stufe standen, andererseits auch von den Lehrern und Hirten der Gemeinde unterschieden waren. „Und er hat Etliche zu Aposteln gesetzt, Etliche aber zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern." Eph. 4, 11. „Sind sie alle Apostel? Sind sie alle Propheten? Sind sie alle Lehrer?" 1 Cor. 12, 29. Nicht ein Amt, das ihnen befohlen war, sondern eine besondere Gabe, die ihnen verliehen war, machte diese Männer zu Propheten. Und dieses Charisma der Prophetie rechnet der Apostel zu den Wunderwirkungen des Heiligen Geistes. „Einem Andern (wird gegeben) die Gabe, gesund zu machen, in demselbigen Geist, einem Andern, Wunder zu thun, einem Andern Weissagung, einem Andern, Geister zu unterscheiden, einem Andern die Arten der Zungen, γένη γλωσσῶν, einem Andern die

Auslegung der Zungen. Dies aber alles wirket derselbige einige Geist" rc. 1 Cor. 12, 9—11. Diese neutestamentlichen Propheten ertheilten der christlichen Gemeinde Weisungen, welche die Förderung des Reichs Gottes bezweckten, z. B. betreffs der Aussendung des Barnabas und Saulus zum Missionswerk, Act. 13, 1—3, verkündigten nahe bevorstehende Ereignisse, z. B. die Gefangenschaft Pauli, Act. 21, 4. 9—11, offenbarten das Verborgene des Herzens. 1 Cor. 14, 24. 25. In den angeführten Stellen wird ausdrücklich bemerkt, daß der Heilige Geist durch sie redete. Doch dies waren mehr gelegentliche Aeußerungen der Gabe der Prophetie. Die gewöhnliche Function der mit diesem Charisma begabten Christen war, daß sie in den öffentlichen Versammlungen die christliche Gemeinde mit ihren Vorträgen, Belehrungen, Ermahnungen erbauten. 1 Cor. 14, 3. Sie waren nicht die eigentlichen Lehrer der Gemeinde, sie weissagten nur, wenn der Geist Gottes über sie kam und ihnen Offenbarung gab. 1 Cor. 14, 29—31. Doch die Offenbarung, welche der Heilige Geist durch sie ertheilte und die sie eben zu Propheten stempelte, war etwas Anderes, als die solenne Offenbarung des Heilsraths Gottes, zu deren Organen und Vermittlern die Propheten des Alten Bundes und die Apostel des Neuen Bundes berufen waren, und die in den Schriften der Propheten und Apostel niedergelegt ist. Letztere war Voraussetzung und Fundament der ersteren. Die neutestamentlichen Propheten bewegten sich mit ihrem Weissagen in der Sphäre der Lehre der Apostel und Propheten, gaben der Gemeinde nähere Aufschlüsse über die schon bekannte, offenbarte göttliche Wahrheit, über diesen oder jenen Punkt der Lehre, tieferen Einblick in die göttlichen Geheimnisse. 1 Cor. 13, 2. So kann man auch sagen, daß sie das Verständniß der Schrift förderten. Es ist nicht so unrecht, wenn man das Charisma der προφητεία als theopneustische Rede, als einen begeisterten, lobpreisenden Erguß über göttliche Dinge, erumpere in laudes divinas (Grimm) definirt hat. Es war etwas Aehnliches, wie das, was Saul und den Boten Sauls widerfuhr, als der Geist Gottes über diese gerieth, daß sie weissagten. 1 Sam. 10, 10; 19, 20. 23. Indeß waren die neutestamentlichen Propheten nicht im stricten Sinn des Worts inspirirt, wie die alten Propheten und die Apostel. Wenn der Geist Gottes sie auch erregte und bewegte und ihnen Offenbarung gab, so wurde ihnen doch nicht das, was sie redeten, verbotenus eingegeben. Ihr Verstand, νοῦς, war bei ihrem Weissagen nicht ἄκαρπος, unthätig, unfruchtbar, wie dies bei dem Zungenreden der Fall war. 1 Cor. 14, 14. Was der Geist ihnen

enthüllte, das Thema, welches er ihnen suggerirte, führten sie in freier Weise, mit ihren eigenen Worten aus. So konnte es leicht geschehen, daß sie in ihre Weissagung auch Eigenes und Irriges einfließen ließen, daß sich in das Licht und Feuer von oben fremdes Feuer einmengte. Die gehobene Stimmung, in welche der Geist Gottes sie versetzte, konnte in natürlichen, fleischlichen Enthusiasmus übergehen und ausarten. Darum ermahnt der Apostel die Christen, die Weissagung, die sie vernahmen, zu richten und zu prüfen, selbstverständlich nach der einigen norma normans, den Schriften der Propheten, der Verkündigung der Apostel. 1 Cor. 14, 29; 1 Thess. 5, 20. 21. Und nun dürfen wir doch nicht an unserm Ort, Röm. 12, 6 b, *προφητεία* anders fassen, als in den angeführten Parallelstellen. Das Charisma der Prophetie, mit welchem die römische Gemeinde begnadet war, war sicherlich dasselbe, das sich in den andern Christengemeinden fand, wie in Thessalonisch, Ephesus, Corinth.

Und nun ermahnt der Apostel die Christen, welche das Charisma der Weissagung besaßen, dasselbe *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, im Verhältniß zum Glauben zu gebrauchen. Die älteren protestantischen Ausleger, welche die Weissagung mit der Schriftauslegung identificiren, und auch etliche neuere, welche unter der *προφητεία* dem Sprachgebrauch gemäß „die Gabe der begeisterten Lehr-, Trost- und Ermahnungsrede" verstehen, wie z. B. Philippi, nehmen hier die *πίστις* als fides, quae creditur, als Glaubenslehre. Doch es ist sehr fraglich, ob *πίστις* im Neuen Testament je in diesem objectiven Sinn gebraucht wird. An den Stellen, die man hierfür angeführt hat, kommt man ganz gut mit der gewöhnlichen, subjectiven Fassung aus. Wenn es Gal. 1, 23 heißt: *ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, ἥν ποτε ἐπόρθει*, so ist das nicht anders zu verstehen, als daß Paulus jetzt selbst predigt, man müsse an Christum glauben, während er vorher die Christen um dieses ihres Glaubens willen verfolgte und ihnen den Glauben zu entreißen suchte. Wenn wir Gal. 3, 25 lesen: *Ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν*, „Nachdem aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister", so ist da der Glaube nur personificirt. Die neutestamentliche Oekonomie oder Heilsordnung ist gemeint, welcher der Glaube an Christum characteristisch ist, und welche der Oekonomie des Gesetzes entgegengestellt wird. Offenbar ist *πίστις* V. 25 ebenso zu fassen, wie V. 26: „Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo JEsu." Eben dieser neutestamentlichen Ordnung haben sich jene Priester untergeben, von

denen Act. 6, 7 gesagt wird, daß sie dem Glauben gehorsam wurden, *ὑπήκουον τῇ πίστει*. Und wenn der Apostel Judas in seinem Brief V. 3 die Christen ermahnt, für den einmal den Heiligen überlieferten Glauben zu kämpfen, so deutet Hofmann diesen Ausdruck ganz richtig auf „den von Gott geordneten Heilsweg". Indeß auch den Fall gesetzt, daß *πίστις* an diesen Stellen und so auch an unserer Stelle den Inhalt des Glaubens, die Glaubenslehre bezeichnet, so bietet die Redeweise *κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως* noch erhebliche Schwierigkeit. Die älteren Theologen verstehen diese Aussage dahin, wer die Gabe der Weissagung besitzt, solle weissagen in congruentia cum doctrina fidei. So z. B. Calov, Wolf, Carpzov. Bei Luther findet sich neben der objectiven auch die subjective Fassung von *πίστις*. Vgl. seine Predigt über Röm. 12, 1 ff. in der Epistelpostille. Aber man ist dann, wenn man die einige norma normans nicht verleugnen will, genöthigt, die Glaubenslehre mit der Schrift zu identificiren, wie man es auch gethan hat. Und das läßt sich sprachlich schwerlich rechtfertigen. Und vollends ist es unstatthaft, daß man, wie dies auch geschehen, *ἀναλογία* von seiner Verbindung mit *κατά* loslöst und die analogia fidei als Congruenz oder Harmonie bestimmt, in welcher die einzelnen Glaubensartikel mit einander stehen. *Ἀναλογία* bezeichnet in der Profangräcität die Proportion, sonderlich die mathematische Proportion. *Κατ' ἀναλογίαν* heißt „im Verhältniß", weiter nichts. Ein Ding steht aber nur im Verhältniß zu einem andern, nicht zu sich selbst. So kann nur gemeint sein, daß die Weissagung zu dem Glauben im Verhältniß stehen solle, nun und nimmer aber, daß der Glaube zu sich selbst, die verschiedenen Theile des Glaubens zu einander im Verhältniß stehen. Wir fassen mit den meisten neueren Auslegern *πίστις* an unserm Ort, wie durchweg sonst in der Schrift, als fides, qua creditur, freilich aber nicht als die fides salvifica, in dem Sinn, daß die Weissagung sich nach dem Glaubensstand des Propheten oder auch der Zuhörer zu bemessen habe (Hofmann, Godet), sondern in demselben Sinn, wie in *μέτρον πίστεως* V. 3. Auch dem, der da weissagt, hat Gott mit seiner Gabe zugleich ein derselben entsprechendes Maaß von Glaube, Vertrauen, Zuversicht zuertheilt. Und so soll der Weissagende im Verhältniß zu diesem seinem Glauben weissagen, in seinem Weissagen seine Glaubenszuversicht bethätigen. Dahin lautet die Mahnung des Apostels. Firma fides . . . efficere debuit, ut prophetae fidenter, studiose, graviter, quae iis spiritus s. subministrasset, proferrent, ergo v. c. subtilissime homines docerent, gravissime adhortarentur. Fritzsche.

Der Weissagende soll sich stets dessen bewußt und dessen gewiß sein, daß der Geist Gottes durch ihn reden will, und darum darauf bedacht sein, in seinem freien Vortrag eben das recht zum Ausdruck zu bringen, deutlich zu machen und kräftig, zuversichtlich zu bezeugen, was der Geist jetzt gerade durch ihn der Gemeinde sagen will. Damit ist zugleich gesetzt und gegeben, daß er auf eigene Weisheit, auf Prunk und Pracht der Worte, auf Effecthascherei verzichtet, ein ungesundes Pathos, zu dem ihn die gehobene Stimmung leicht hinreißen kann, vermeidet. Selbstverständlich hat er bei Mittheilung seiner Offenbarung stets die Offenbarung κατεξοχήν, Wort und Schrift der Apostel und Propheten als Regel und Richtschnur seiner Belehrung und Ermunterung im Auge zu behalten. Dies Letztere will der Apostel aber nicht an unserm Ort einschärfen. Er legt vielmehr im vorliegenden Zusammenhang allen Nachdruck darauf, daß der Prophet sein Charisma zu Nutz und Frommen der Gemeinde recht verwerthe und ausnütze.

Die Prophetie ist das einzige außerordentliche Charisma, welches in unserm Brief erwähnt ist. Von der Glossolalie z. B., dem Zungenreden wird hier nichts gesagt. Die römische Gemeinde war offenbar mit Wundergaben nicht so reichlich bedacht, wie z. B. die corinthische Gemeinde, wie denn überhaupt diese dona spiritus extraordinaria im späteren apostolischen Zeitalter nachgelassen zu haben scheinen, indem die christlichen Gemeinden immer mehr an die reguläre Verkündigung des Worts durch die berufenen Gemeindelehrer und -Hirten als das vornehmste Erbauungsmittel gewöhnt wurden. Der Letzteren gedenkt der Apostel in den folgenden Satzgliedern. Zu den Charismata, von denen er von V. 3 ab handelt, rechnet er auch die von Gott gestifteten Aemter und Dienste, die ja Befähigung und Begabung für den betreffenden Dienst zu ihrer Voraussetzung haben. Er schreibt V. 7 a εἴτε διακονίαν, scil. ἔχοντες. Wir übersetzen: „sei es, daß wir ein Amt haben“ und nehmen also διακονία in dem allgemeinen Sinn „Amt“, „Dienst“, nicht speciell als Bezeichnung des Dienstes der Almosenpfleger. Der Wechsel der Construction, daß Paulus V. 7 b, 8 a fortfährt εἴτε ὁ διδάσκων, εἴτε ὁ παρακαλῶν, „ist es der Lehrende“, „ist es der Ermahnende“, erklärt sich am besten, wenn man die beiden letzteren Begriffe unter die διακονία subsumirt und als die beiden species des kirchlichen Amts auffaßt. Es ist im Grunde Ein Amt, welches Gott der Kirche aller Zeiten eingestiftet hat, das Amt des Worts, und dessen Hauptfunctionen sind die öffentliche Lehre und die Ermahnung, die auch privatim den einzelnen

Christen und christlichen Familien in ihren Häusern zu Theil wird. Die letztere übten zur Zeit der Apostel sämmtliche Presbyter aus, die erstere diejenigen Presbyter, welche lehrhaftig waren, 1 Tim. 3, 2, welche sonderlich im Wort und in der Lehre arbeiteten. 1 Tim. 5, 17. Unter unsern Verhältnissen ist es der Gemeindepastor, welcher den doppelten Dienst versieht, die Predigt und die Seelsorge, Ermahnung, nur daß in letzterer Beziehung die Gemeindevorsteher ihm zur Seite stehen. Und die Ermahnung, welche an die Amtsinhaber ergeht, lautet nun kurzweg ἐν τῇ διακονίᾳ, scil. ὦμεν, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ἐν τῇ παρακλήσει, scil. ἔστω. Wem Gott ein Amt befohlen und damit zugleich Gabe und Freudigkeit zu solchem Amt verliehen hat, sei es das Amt der Lehre oder das der Ermahnung, der soll sich allewege in diesem seinem Amte finden lassen, darin thätig und wirksam sein, allen Fleiß und alle Treue beweisen, dabei verbleiben und ausharren und so das Wohl der Gemeinde und aller ihrer Glieder fördern. Luther hat zutreffend übersetzt: „Hat Jemand ein Amt, so warte er des Amts. Lehret Jemand, so warte er der Lehre. Ermahnet Jemand, so warte er des Ermahnens."

Doch nicht nur die Propheten und die Lehrer und Hirten der Gemeinde, sondern alle Christen haben ein gewisses Charisma. Was der Apostel hier über die χαρίσματα sagt, soll sich nach V. 3. 4 jeder einzelne Christ gesagt sein lassen. So wendet er sich in den drei letzten Sätzen V. 8 an die Christen insgemein. Die Christen sind ja alle unter einander Glieder, einer ist des andern Glied und dazu berufen, mit seiner Gabe den andern zu dienen und zu nützen. Ein jeder Christ ist in der Lage, aus dem größeren oder geringeren Schatz seiner christlichen Erkenntniß und Erfahrung seinem christlichen Mitbruder mitzutheilen. Und da es ganz allgemein heißt ὁ μεταδιδούς, so ist wohl auch die Mittheilung leiblichen Guts nicht ausgeschlossen. Wer aber mittheilt, soll es „in Einfalt" thun, einzig und allein in der Absicht, Andern einen Segen zukommen zu lassen, nicht mit der Nebenabsicht, für sich selbst etwas herauszuschlagen, irgend einen Vortheil oder Lob und Ehre. „Während nun μεταδιδόναι ein Thun ist zwischen Gleichen, welches Jeder dem Andern schuldet, nur daß der Eine hat, was der Andere nicht hat, so sind προΐστασθαι und ἐλεεῖν Thätigkeiten, bei welchen eine Ungleichheit statthat, in einem Falle eine Ungleichheit der Stellung, im andern eine Ungleichheit der Lage." Hofmann. Auch die bevorzugte Stellung, die ein Christ einnimmt, die günstige Lage, in der er sich befindet, ist ihm von Gott zugewiesen. Das προΐστασθαι haben wir nach dem Zusammen-

hang nicht ausschließlich und auch nicht vornehmlich auf die Presbyter und „deren Thätigkeit der Gemeindeverwaltung" zu beziehen, sondern auf alle und jede Leitung, Ueberwachung, Beaufsichtigung, die ein höher Gestellter den ihm Untergebenen schuldet, z. B. die Eltern den Kindern, die Lehrer den Schülern, überhaupt die älteren Christen den jüngeren. Wer aber vorsteht, soll dies „mit Eifer" thun, nicht nach Bequemlichkeit sein Regiment führen, sondern sich angelegen sein lassen, an den seiner Obhut befohlenen Seelen nichts zu versäumen. Und wer sich in günstiger Lage befindet, soll sich der armen, bedürftigen, leidenden Glieder der Gemeinde erbarmen, und zwar „mit Heiterkeit" Barmherzigkeit üben und Hülfe leisten. „Man soll nicht verdrießlich darüber sein, sie leisten zu müssen, sondern in Liebe froh sein, sie leisten zu dürfen und zu können." Hofmann.

V. 9—21. Die Liebe sei ungeheuchelt, indem ihr das Arge haßt und dem Guten anhangt. Hinsichtlich der Bruderliebe seid gegen einander liebreich. Hinsichtlich der Ehre halte Einer den Andern höher, als sich selbst. Seid nicht lässig im Eifer. Seid brünstig im Geist. Schicket euch in die Zeit. Seid fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal, haltet an am Gebet. Nehmet euch der Heiligen Nothdurft an. Jaget der Gastfreundschaft nach. Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht. Freuet euch mit den Fröhlichen, und weinet mit den Weinenden. Seid gegen einander gleichgesinnt. Trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern haltet euch herab zu den Niedrigen. Seid nicht klug bei euch selbst. Vergeltet nicht Böses mit Bösem. Befleißigt euch der Ehrbarkeit vor allen Menschen. Wenn möglich, so viel an euch ist, so haltet mit allen Menschen Frieden. Rächet euch selbst nicht, Geliebte, sondern gebet Raum dem Zorn. Denn es steht geschrieben: Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der HErr. Wenn nun deinen Feind hungert, so speise ihn; wenn ihn dürstet, so tränke ihn. Denn wenn du das thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln. Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.

An die Weisung, mitzutheilen, der Noth leidenden Glieder der Gemeinde sich zu erbarmen, V. 8, schließt sich passend eine Ermah-

nung zur Liebe an. *Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος*, scil. *ἔστω*, V. 9, dieser Satz steht an der Spitze des vorliegenden Abschnitts und ist das Summarium der folgenden Ermahnungen. Der Apostel redet jetzt nicht mehr von den Gnadengaben und nicht mehr speciell von dem Gemeindeleben, sondern überhaupt vom Verhalten der Christen gegen ihre Mitchristen und Mitmenschen, und das faßt sich eben zusammen in der Liebe. Die Liebe soll ungeheuchelt sein, aufrichtig, von Herzen kommen. Zu solcher Liebe ohne Falsch, die es auf das wahre Wohl des Nächsten absieht, gehört aber, daß man an dem Nächsten das Böse haßt, verabscheut und folglich auch straft, damit er davon ablasse, und das Gute am Nächsten liebe, anerkenne und fördere. In diesem Sinn fügt sich an den Hauptsatz der Nebensatz an: *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ*, „indem ihr das Arge haßt und dem Guten anhangt". Es folgen nun kurze, knappe Sätze, Adjectiva und Participien, welche die Eigenschaften und das Verhalten bezeichnen, worin sich die Liebe kundgibt. Die Dative in diesen Sätzen sind zumeist Dative der Relation. Wir können im Deutschen diese Breviloquenz nicht nachahmen und gebrauchen in der Uebersetzung Imperative. *Τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι.* „Hinsichtlich der Bruderliebe seid gegen einander liebreich." V. 10. Was die Bruderliebe betrifft, die Liebe zu den Mitchristen, so sollen die Christen einander so innig und zärtlich lieben, wie Blutsverwandte, Eltern und Kinder einander lieben. Sie sind ja einander geistlich verwandt, haben denselben Geist und Glauben. Und dieses Band ist fester und stärker und schließt die Christen noch enger zusammen, als das Band der Blutsverwandtschaft die Glieder einer Familie. Mit der herzinnigen Liebe soll sich aber Ehrerbietung verbinden. *Τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι.* Die Christen sollen einander ehren und achten als Mitgenossen derselben Gnade und da einer den andern für höher achten, als sich selbst. So fassen wir mit Erasmus, Grotius, Koppe, Hofmann, Godet das *προηγούμενοι*. Da *ἡγεῖσθαι* auch achten, meinen, dafürhalten bedeutet, so kann es mit *προ* verbunden wohl auch vorziehen, höher achten heißen. Der vollständigere Ausdruck lautet *ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*. Phil. 2, 3. Philippi, Meyer, Weiß und Andere übersetzen: Gehet einander voran, nämlich mit gutem Beispiel. Aber man sieht nicht, warum gerade hier das gute Beispiel statt der Ausübung des Guten genannt sein sollte. Und wo immer im Griechischen *προηγεῖσθαι* in dem Sinn von anführen, vorangehen gebraucht wird, wird es mit dem Genitiv oder Dativ verbunden.

Die Liebe soll indeß nicht nur im Gefühl ruhen, sondern sich in der That erweisen. „Was den Eifer betrifft, seid nicht lässig." V. 11. Die Christen sollen eifrig, nicht saumselig sein, dem Bruder allerlei Dienste zu erzeigen. Und dieser Eifer muß, wenn er rechter Art ist, von innen kommen, darf nicht in äußerliche Vielgeschäftigkeit ausarten: „Seid brünstig, was den Geist anlangt", oder, wie wir sagen, im Geist. Dieser brünstige Eifer soll aber mit ruhiger Ueberlegung gepaart sein. Wir sollen nicht hastig zufahren, sondern „der Zeit dienen", uns in Zeit und Umstände schicken, Zeit und Umstände prüfen und darnach unser Thun, unsere Dienstleistung bemessen. Unbedachter Eifer kann nur schaden. Wir acceptiren die Lesart *τῷ καιρῷ δουλεύοντες*, wenn auch die andere *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* mehr Zeugen für sich hat, und zwar aus inneren Gründen, weil sie gut in den Zusammenhang paßt, während eine so weitschichtige Ermahnung, wie die, dem HErrn zu dienen, in der Reihe dieser speciellen Ermahnungen sehr unpassend sein würde. Es folgen V. 12 Ermahnungen, welche durch *τῷ καιρῷ δουλεύοντες* veranlaßt sind, indeß nicht die Bruderliebe, sondern überhaupt das christliche Verhalten in schweren Zeitläuften betreffen. „Hinsichtlich der Hoffnung seid fröhlich", indem ihr euch eurer großen, schönen Hoffnung freut und tröstet. „Hinsichtlich der Drangsal", will sagen, bei Vorhandensein der Drangsal „seid geduldig". „Haltet an am Gebet", welches den Druck der Drangsal durchbricht und überwindet. Die folgenden Sätze, welche wieder zur Bruderliebe zurückkehren, V. 13—16, schließen sich gleichfalls noch an die Mahnung an: „Schicket euch in die Zeit." Die Liebe soll auf die verschiedene Lage und Beschaffenheit des Bruders Rücksicht nehmen und darnach ihre Dienste einrichten. „Nehmet euch der Heiligen Nothdurft an", genau nach dem Urtext: „Nehmet Antheil an den Bedürfnissen der Heiligen", indem ihr dieselben zu den eurigen macht und durch thatkräftige Hülfe befriedigt. Und gerade auch vertriebenen, obdachlosen Glaubensgenossen soll man helfen, „der Gastfreundschaft nachjagen". Die Erwähnung der Fremden zieht die Erwähnung der Feinde nach sich. „Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht." Doch das ist nur eine beiläufige und vorläufige Bemerkung, die V. 17 wieder aufgenommen wird. Die christlichen Brüder hat der Apostel im Auge, wenn er weiter schreibt: „Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden", bezeigt den Fröhlichen, wie den Betrübten eure herzliche Theilnahme. „Seid gegen einander gleichgesinnt", *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες*, Einer soll dem

Andern dasselbe zudenken, wessen er sich in gleicher Lage von ihm versieht. „Trachtet nicht nach hohen Dingen“, die über den Kopf der Andern hinweggehen und Niemandem etwas nützen, „sondern haltet euch herab zu den Niedrigen“, eigentlich: laßt euch mit den Niedrigen mit fortziehen, *τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι*, indem ihr in ihre Lage, auf ihre Bedürfnisse, auf ihre Fassungskraft eingehet, mit den Schwachen schwach werdet. Das letzte und nicht geringste Stück der Bruderliebe ist: „Seid nicht klug bei euch selbst.“ „Haltet euch nicht selbst für klug.“ Folgt nicht immer dem eigenen Kopf, sondern laßt euch von Andern, auch geringeren Brüdern weisen. Das kommt uns zu gute, und so nützen wir Andern, gewinnen ihr Vertrauen, gewinnen Einfluß auf sie, wenn sie sehen, daß wir auch von ihnen einmal Lehre und Rath annehmen.

Nachdem der Apostel die Hauptzüge der brüderlichen Liebe hervorgekehrt hat, gedenkt er am Ende des Capitels, V. 17—21, noch der allgemeinen Liebe, dessen, was die Christen allen Menschen, auch denen, die draußen sind, schulden. Und da sie von den Nichtchristen, die Gott und Christo feind sind, nichts Gutes, sondern nur Böses zu gewärtigen haben, so stellt er hier die Mahnung an die Spitze: „Vergeltet nicht Böses mit Bösem.“ Statt sich von Bösen zu Bösem reizen zu lassen, sollen sie vielmehr auch im Verkehr mit den Ungläubigen dem Guten und dem Frieden nachtrachten. *Προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων:* so heißt es mit Anspielung auf Prov. 3, 4. Das will sagen: Seid auf Gutes bedacht, auf einen sittlichen und ehrbaren Wandel, daß dieses Gute vor den Augen aller Menschen, vor eurer ganzen Umgebung als solches vorliege. Theophylact bezieht *καλά* mit Recht auf *τὸ ἀσκανδάλιστον καὶ ἀπρόσκοπον.* Und „haltet mit allen Menschen Frieden“. Freilich fügt Paulus hier hinzu *εἰ δυνατόν*, „wenn möglich“, und gesteht damit zu, daß die objective Unmöglichkeit des *εἰρηνεύειν* eintreten kann, nämlich da, wo Wahrheit, Recht und Pflicht den Kampf gebieten. Von diesem Fall abgesehen, sollen die Christen von sich aus, ihrerseits, *τὸ ἐξ ὑμῶν*, zum Frieden bereit sein. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß die Andern ohne alle Ursache Krieg anfangen und unsere friedlichen Absichten und Bemühungen vereiteln. Nochmals wehrt der Apostel und zwar recht dringlich und beweglich, indem er seine Leser mit *ἀγαπητοί* anredet, der Wiedervergeltung des Bösen. „Rächet euch selbst nicht, Geliebte, sondern gebet Raum dem Zorn.“ Die Deutung, es sei hier der eigene Zorn oder der Zorn des Feindes gemeint, bedarf angesichts des Citats Deut. 32, 35: „Mein ist die Rache, ich will

vergelten, spricht der HErr" keiner aparten Widerlegung. Wie das absolute *ἡ χάρις* die göttliche Huld und Gnade ist, 5, 17, so wird der Zorn Gottes öfter als *ἡ ὀργή* schlechthin oder *ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, ἡ μέλλουσα ὀργή* bezeichnet, 5, 9; 1 Thess. 2, 16; 1, 10; Matth. 3, 7. Wir Christen sollen dem Zorne Gottes Raum, Spielraum geben, ihn walten und gewähren lassen, statt durch Selbstrache vorzugreifen. Ehe indeß der letzte Zorn über unsere Widersacher, die auch Gottes und Christi Widersacher sind, entbrennt, so lange wir noch mit unserm Widersacher auf dem Wege sind, sollen wir es uns angelegen sein lassen, ihn zu besänftigen und umzustimmen. Aus dem Verzicht auf die eigene Rache folgt (*οὖν*) das Andere: „Wenn nun deinen Feind hungert, so speise ihn; wenn ihn dürstet, so tränke ihn. Denn wenn *du das thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.*" Paulus redet hier mit Worten des Alten Testaments, Prov. 25, 21 ff. Die glühenden Kohlen sind ein Bild der urentes poenitentiae gemitus. Nulla est enim major invitatio ad amorem, quam praevenire amando. Augustin. So die meisten Ausleger. „So wenig man nämlich gegen glühende Kohlen auf dem Haupte unempfindlich bleiben kann, so wenig wird der Feind, welcher Gutthat empfängt für Uebelthat, hiegegen unempfindlich bleiben können, daß er nicht über das, was er gethan, unruhig werden und sein Unrecht erkennen und bereuen sollte." Hofmann. Der muß schier ganz verstockt sein, der durch solche Erweise der Feindesliebe der Christen, in denen sich die Feindesliebe Gottes reflectirt, sich nicht rühren läßt. Der Apostel schließt seine Ermahnung zur Feindesliebe mit den Worten ab: „Laß dich nicht das Böse", das dein Feind dir anthut, „überwinden", nicht zu Rache und Wiedervergeltung fortreißen, „sondern überwinde das Böse mit Gutem", „indem du es dahin bringst, daß der Feind, beschämt durch deinen Edelmuth, abläßt, böslich gegen dich zu handeln, und dir zum Freunde wird" (Weiß).

Summa des Capitels: **Der Apostel ermahnt die Christen zu treuem Dienst in der Gemeinde, zur Bruderliebe und allgemeinen Liebe.**

Dreizehntes Capitel.

13, 1—7. Vom Gehorsam gegen die Obrigkeit.

Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die da übergeordnet ist. Denn es ist nicht Obrigkeit, ohne von Gott; die aber da sind, die sind von Gott geordnet. Wer sich demnach der Obrigkeit widersetzt, der widersteht der Ordnung Gottes; die aber widerstehen, werden ihnen selbst ein Urtheil empfangen. Denn die Herrschenden sind nicht dem guten Werk zur Furcht, sondern dem bösen. Willst du dich aber vor der Obrigkeit nicht fürchten, so thue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben. Denn sie ist Gottes Dienerin dir zu gut. Wenn du aber das Böse thust, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; denn sie ist Gottes Dienerin, Rache und Zorn zu üben an dem, der das Böse vollbringt. Darum ist es nothwendig, unterthan zu sein, nicht nur um des Zorns willen, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb zahlet auch Steuern; denn Gottes Dienstleute sind sie, eben hierfür beständig thätig. Entrichtet nun Allen, was ihr schuldig seid, die Steuer, wem die Steuer, den Zoll, wem der Zoll gebührt, die Furcht, wem die Furcht, die Ehre, wem die Ehre gebührt.

Von dem Verhalten der Christen gegen ihre Mitmenschen überhaupt geht der Apostel jetzt in seiner Mahnung zu dem Verhalten der Christen gegen die weltliche Obrigkeit über, die auch auf dem allgemein menschlichen Gebiet ihren Standort hat. Für die Annahme, daß die vorliegende Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit durch fleischliche Freiheitsgelüste oder revolutionäre Bestrebungen der römischen Christen veranlaßt sei, daß der aufrührerische Sinn der Juden zunächst den judenchristlichen Theil der Gemeinde angesteckt habe, kann man keinerlei Belege anführen. In der umfassenden, ins Einzelne gehenden Darstellung der christlichen Pflichten, die Cap. 12, 1 begonnen hat, hat die Pflicht gegen die Obrigkeit ihren naturgemäßen Platz. Und es lag Paulo sehr nahe, gerade die römischen Christen hieran zu erinnern, welche am Sitz des Weltregiments wohnten und die Mißwirthschaft am kaiserlichen Hof beständig vor

Augen hatten. Allerdings weist der Apostel mit dieser seiner Belehrung über die Obrigkeit auch den verkehrten Gedanken zurück, als hätten die Christen, die Glieder der Gemeinde Gottes und Christi, mit der weltlichen Obrigkeit und mit dem Staatswesen gar nichts zu schaffen. Doch das ist ein Gedanke, auf welchen die Christen aller Zeiten leicht verfallen können. Und so hat der Apostel in dem vorliegenden Abschnitt ein für allemal das göttliche Recht und die göttliche Würde der Obrigkeit constatirt. Und so hat dann z. B. Luther und mit ihm die lutherische Kirche, wenn es galt, Amt und Stand der Obrigkeit gegen papistische Irrthümer und gegen den Wahn der Schwärmer zu rechtfertigen, immer wieder auf Röm. 13, 1 ff. zurückgegriffen. Zugleich hat der Apostel der weltlichen Obrigkeit genau ihre Grenzen vorgezeichnet. Er hat hier das Wort Christi ausgeführt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist.“ Luthardt bemerkt zu Röm. 13, 1—7: „Die Grundwahrheit von der Glaubensgerechtigkeit, welche dem Reich Gottes das innere persönliche Verhältniß zu Gott als Gebiet anweist, ermöglichte dem Apostel, zwischen beiden Gebieten richtig zu unterscheiden und so denn auch das rechte äußere Verhältniß zur gottgeordneten Rechtsform des menschlichen Gemeinschaftslebens im Staate zu finden und für alle Zeiten zu sichern. Und wenn durch Verdunkelung jener Grundwahrheit im Laufe der Zeit auch diese Wahrheit für die christliche Lebensführung verdunkelt worden, so bedurfte es nur der Erneuerung jener paulinischen Erkenntniß, um auch die Stellung des Christen zum staatlichen Gemeinwesen wieder ans Licht und zur Geltung zu bringen. Das ist die große geschichtliche Bedeutung, welche der vorliegende Abschnitt des Römerbriefs hat. Wenn die Reformation überhaupt die erneute Geltendmachung dieses Briefes ist, so hat speciell auch diese Stelle in derselben und im Zusammenhang der Gedanken Luthers eine erneute Bedeutung gewonnen. Oft genug geht der deutsche Reformator in seiner erneuten Würdigung der Obrigkeit und des staatlichen Gemeinlebens gerade auf diese apostolische Belehrung zurück.“

Der Abschnitt beginnt mit den Worten: *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. Ψυχή* bezeichnet hier, wie 1 Petr. 3, 20, die einzelne Person; *πᾶσα ψυχή* entspricht demnach genau dem deutschen „Jedermann“. „Jedermann“ also „soll unterthan sein der Gewalt, die übergeordnet ist“. Die Staatsgewalt ist gemeint, die wir gemeiniglich „Obrigkeit“ nennen. Der Ausdruck *ἐξουσία* geht nicht nur in abstracto auf das obrigkeitliche Amt, sondern auf „die Obrig-

keit nach ihren concreten Personen und Gliedern als den Trägern des gottgeordneten Amts“. Meyer. Darauf deutet auch der Plural *ἐξουσίαι*. Philippi: „Der Plural *ἐξουσίαι* an unserer Stelle umfaßt die ganze obrigkeitliche Gewalt in ihrer verschiedenartigen Zusammensetzung und Gliederung, vgl. 1 Petr. 2, 13. 14; Tit. 3, 1“ — höhere und niedere Beamte, auch die Localbehörden. In die Rubrik *ἐξουσία* fällt jedwede Art und Form der Staatsgewalt, die republikanische so gut, wie die monarchische. Die Ueberordnung, das *ὑπερέχειν* der Obrigkeit besteht darin, daß dieselbe Gesetze, Befehle gibt, Anordnungen trifft, die Gesetze executirt, und das Unterthansein also darin, daß man den obrigkeitlichen Gesetzen und Anordnungen gehorcht und nachkommt. Das Motiv für den Gehorsam gegen die Obrigkeit ist 1b und 1c angegeben. *Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ*. Der Sinn bleibt derselbe, wenn man *ὑπό* statt *ἀπό* liest. Wir übersetzen genau: „Denn es ist nicht Obrigkeit ohne von Gott“, und nicht: „Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott.“ Im letzteren Fall würde dieser Satz schon ganz dasselbe besagen, wie der folgende. Die Meinung ist, daß es überhaupt Obrigkeit nicht gibt und geben würde, daß Obrigkeit nicht möglich und nicht denkbar wäre, wenn sie nicht von Gott herrührte. Keine Gewalt auf Erden könnte die Bosheit und Ungerechtigkeit der Menschen, die einander ohne Unterlaß Schaden thun und zu ruiniren suchen, wie sie der Apostel in unserm Brief Cap. 1, 28—32 beschrieben hat, nur einigermaßen in Schranken halten, wenn nicht der starke Arm Gottes dahinter stünde. Der folgende Satz bringt nun eine Steigerung: *αἱ δὲ οὖσαι*, scil. *ἐξουσίαι*, *ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν*. „Die (Obrigkeiten) aber, welche da sind, die sind von Gott geordnet.“ Ein Bürger des Landes, auch ein Christ braucht nicht erst zu fragen und zu forschen, ob die Obrigkeit, die ihm übergeordnet ist, mit Recht oder mit Unrecht in ihr Amt gekommen ist. Es handelt sich nicht darum, ob eine Obrigkeit zu Recht besteht, sondern lediglich darum, ob sie überhaupt besteht. Der wirkliche Bestand, *τὸ εἶναι*, der factische Besitz der Gewalt ist hier entscheidend. Jedwede Obrigkeit auf Erden, mag sie immerhin illegitim sein, welche de facto das Regiment in ihrer Hand hat und die Functionen des Regiments ausübt, ist Obrigkeit von Gott geordnet. Und weil also das obrigkeitliche Amt überhaupt von Gott gestiftet ist und alle bestehenden Obrigkeiten auf Erden von Gott geordnet sind, darum soll Jedermann, auch jeder Christ eben der Obrigkeit unterthan sein, in deren Bereich er lebt. Und wer darum der Obrigkeit sich widersetzt, der

widerstehet der Ordnung Gottes, V. 2 a; „die aber widerstehen, werden ihnen selbst ein Urtheil empfangen", *ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται.* V. 2 b. Wir haben hierbei nicht nur an obrigkeitliche Execution, sondern an die mannigfaltigen Strafgerichte Gottes zu denken, welche Aufrührer auf sich selbst herabziehen. Die Geschichte lehrt an vielen Exempeln, daß Rebellen sich selbst ins Unglück gestürzt und oft ein Ende genommen haben mit Schrecken.

Οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ. V. 3 a. Das ist die gesichertste Lesart. „Denn die Herrschenden sind nicht dem guten Werk zur Furcht, sondern dem bösen." Wir fassen diese Aussage nicht, wie manche Ausleger es thun, als Begründung des *ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται.* Denn es ist gezwungen, das *κρίμα* auf die obrigkeitliche Strafe einzuschränken, und *τὸ κακὸν ἔργον*, „Böses thun" schließt viel mehr in sich, als Widersetzlichkeit. Der Satz V. 3 a bildet mit den folgenden zusammen ein eng geschlossenes Satzgefüge, und dieses ganze Satzgefüge V. 3. 4 ist durch *γάρ* mit dem vorhergehenden Abschnitt V. 1. 2 verbunden. Der Apostel motivirt hier weiter den Hauptgedanken, seine Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, welche Warnung vor Ungehorsam in sich begreift, indem er jetzt den Zweck hervorkehrt, zu welchem Gott die Obrigkeit verordnet hat. Die Herrschenden sind allerdings *φόβος*, die Obrigkeit ist und bleibt Sache des Zwangs und Gegenstand der Furcht. Doch nur wer Böses thut, braucht sich vor der Obrigkeit und ihrer Strafe zu fürchten, nicht wer Gutes thut. Selbstverständlich ist hier von Gutesthun und Bösesthun auf allgemein menschlichem Gebiet, nach allgemein menschlichem Begriff und Urtheil die Rede, von der justitia civilis einerseits und offenbarer, grober Ungerechtigkeit, die den Menschen bürgerlich infam macht, andererseits. „Willst du dich aber vor der Obrigkeit nicht fürchten, so thue das Gute." Du hältst es etwa als Christ für deiner unwürdig, dich vor Menschen zu fürchten. Nun wohl, so thue nur das Gute, wie es dir auch als Christ zukommt, und befleißige dich der Ehrbarkeit gegen Jedermann; so hast du die Obrigkeit nicht zu fürchten, sondern wirst vielmehr „Lob von ihr haben", das Lob eines guten Bürgers und Unterthanen. Denn sie ist überhaupt „Gottes Dienerin dir zu gut", von Gott dazu gesetzt, dir, dem, der da Gutes thut, Gutes zu erweisen, dich zu schützen und zu vertheidigen. „Wenn du aber das Böse thust" und freilich damit auch dein Christenthum verleugnest, „so fürchte dich". „Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst." Das Schwert, *ἡ μάχαιρα*, war bei Griechen und Römern das insigne

der Gewalthaber, welches dieselben bei festlichen Umzügen vor sich hertragen ließen, und ist zu allen Zeiten Emblem der Obrigkeit. Die Staatsgewalt gipfelt in dem jus gladii, in der Macht über Leben und Tod, überhaupt in der Strafgewalt. Das Neue Testament bestätigt die Ordnung, die Gott von Alters her für die noachitische Menschheit festgestellt hat, daß, wer Menschenblut vergießt, deß Blut wieder durch Menschen vergossen werden soll. Ja, Gott selbst hat der Obrigkeit das Schwert in die Hand gegeben, sie ist „Gottes Dienerin, Rache und Zorn zu üben an dem, der das Böse vollbringt", *ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* Das ist der Zweck der Obrigkeit, dieser göttlichen Ordnung. Alle obrigkeitlichen Functionen, Gesetzgebung, Ausführung der Gesetze und Bestrafung der Gesetzesübertreter, der Uebelthäter und Verbrecher, ohne welche das Gesetz todter Buchstabe wäre, zielen darauf ab, laufen darauf hinaus, daß die Ausschreitungen der bösen Menschen so weit niedergehalten werden, daß der allgemeine Friede, die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt nicht gefährdet wird. Eben auf diese Weise werden die guten Bürger und Unterthanen geschützt und sicher gestellt. Und dieser heilsame Zweck der Obrigkeit ist für Christen Grund genug zum Unterthansein. Dieser Zweck wird übrigens im Allgemeinen auch da realisirt, wo die Herrschenden ihre Herrschaft nach Willkür ausüben und zu ihrem Vortheil mißbrauchen, wo man den Beamtenstand mit Recht der Corruption beschuldigt. Es ist dies unsers HErrgotts Weise, wie Luther so oft hervorhebt, daß er die Welt, die voll böser Buben ist, durch böse Buben regiert und im Zaume hält. Ein gerechter, weiser Fürst, eine gerechte, weise Obrigkeit ist, wie Luther sagt, „ein weißer Rabe", ein Segen, der verhältnißmäßig selten einem Volk zu Theil wird. Aber auch ohne solche Zuthat sind die Christen zufrieden und dankbar, wenn nur an ihrem Ort durch Magistrat und Polizei die öffentliche Ordnung einigermaßen aufrecht erhalten wird, so daß sie ein stilles, geruhiges Leben führen können in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, daß sie im Frieden ihr Werk ausrichten, ihr Reich, Gottes Reich bauen können. Die Christen dienen sich selbst, dienen der eigenen Sache, ihres Gottes Sache, wenn sie dem Kaiser, auch einem Nero, geben, was des Kaisers ist, und durch Gehorsam, bürgerliche Tugend und Rechtschaffenheit das Amt der Obrigkeit und dessen Verrichtungen stärken und fördern.

Paulus kehrt V. 5 zur Mahnung zurück. „Darum", weil die Obrigkeit von Gott geordnet ist, um die Uebelthäter zu strafen, der Bosheit zu wehren, die Guten zu schützen, V. 2—4, „ist es nothwen-

dig, unterthan zu sein, nicht nur um des Zorns willen", da man sich doch nicht der Strafe der Widersetzlichkeit entziehen kann, „sondern auch um des Gewissens willen". Das Gewissen der Christen ist durch Gott und Gottes Willen normirt, und die Christen wissen nun, daß der Gott, den sie ihren Gott nennen und den die Welt nicht kennt, auch die weltliche Obrigkeit eingesetzt hat und durch sie seinen Willen an der Welt ausrichtet. So gehorchen sie der Obrigkeit um Gottes willen. „Deshalb", aus dem V. 2—4 dargelegten Grund, „zahlet auch Steuern." V. 6 a. Wir fassen *τελεῖτε* nicht als Indicativ, sondern als Imperativ, da die umgebenden Sätze ermahnenden Inhalts sind. Der obrigkeitliche Apparat, Regierung, Verwaltung, Rechtspflege, Polizei, Militär 2c., kostet Geld. Und die Christen sollen bereit sein und wahre Christen sind auch willig, ihren Theil beizusteuern, daß die Obrigkeit ihre Functionen ausüben kann. Denn sie, die obrigkeitlichen Personen sind eben, wie vorher gezeigt ist, „Gottes Dienstleute", *λειτουργοὶ θεοῦ*, „eben hierfür beständig thätig", *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*, das heißt, zu dem eben genannten heilsamen Zweck, mit dem eben genannten Werk, der Steuer der Bosheit und dem Schutz der Frommen, beständig beschäftigt. Der Apostel schließt die Belehrung und Ermahnung, welche die Obrigkeit betrifft, V. 7 mit dem Satz ab: „Entrichtet nun Allen, was ihr schuldig seid"; „die Steuer", *τὸν φόρον*, die directe Steuer, pro solo et capite, „wem die Steuer gebührt"; „den Zoll", *τὸ τέλος*, pro mercedibus, die indirecte Steuer, „wem der Zoll gebührt"; „die Furcht, wem die Furcht, die Ehre, wem die Ehre gebührt". Der Obrigkeit gebührt Furcht, weil sie das Schwert in der Hand hat, und Ehre, weil sie Gottes Stellvertreterin ist. Doch der letzte Ausdruck greift weiter, wie auch das *πᾶσι* im Anfang des Satzes über die Schuldigkeit gegen die obrigkeitlichen Personen hinausweist. Die Christen sollen jedem Mitbürger, welchem um seines Standes, um seiner bürgerlichen Stellung oder um des Verdienstes willen, das er sich um das öffentliche Wohl erworben hat, Ehre gebührt, die gebührende Ehre und Anerkennung zu Theil werden lassen.

Der Apostel hat nicht nöthig, dem, was er von dem Verhalten der Christen gegen die Obrigkeit geschrieben, eine Bemerkung und Beschränkung der Art anzufügen, wie, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen. Act. 4, 19. In der vorliegenden Belehrung ist eine solche Limitation von selbst gegeben und enthalten. Rührt die obrigkeitliche Gewalt von Gott her und soll dieselbe nach Gottes Willen das Böse hindern und für das Gute Raum schaffen,

so verleugnet offenbar eine Obrigkeit ihre göttliche Autorität und Mission, wenn sie etwas, was vor Gott nicht recht ist, was offenbar böse ist, anbefiehlt und durchsetzen will, und es kann dann von Gehorsam und Unterthansein nicht mehr die Rede sein; denn der Gehorsam um Gottes willen reicht eben nur so weit, als die göttliche *ἐξουσία* reicht. Und da die Obrigkeit nur für das allgemein menschliche Gebiet, für das weltliche Reich verordnet ist, wo Gute und Böse, offenbar gottlose Menschen durch einander wohnen und wo die Bosheit die Oberhand gewinnt, wenn sie nicht mit Gewalt gedämpft wird, so überschreitet eine Obrigkeit offenbar die ihr von Gott gezogenen Grenzen, wenn sie der Gemeinde Gottes und Christi Vorschriften machen und in die Kirche hineinregieren will, und ist es in diesem Fall Recht und heilige Pflicht der Christen, der Staatsgewalt, die hier nicht mehr an Gottes Statt steht, zu widerstehen, selbstverständlich nicht mit Gewalt, sondern durch Verweigerung des Geforderten. Wir schärfen allerdings unsern Christen ein, auch ungerechten, tyrannischen Herren, die ihre Machtbefugnisse überspringen, zu gehorchen, aber nur soweit auch Tyrannen noch die göttlichen Functionen der Obrigkeit ausüben. Im Uebrigen sollen die Christen das Unrecht, das man ihnen anthut, und etwa gerade um ihres vermeintlichen Ungehorsams willen zufügt, nach Christi Exempel geduldig leiden und auch in diesem Fall das Böse mit Gutem überwinden.

Der Apostel ermahnt die Christen, der weltlichen Obrigkeit unterthan zu sein, da dieselbe von Gott geordnet ist, und zwar zu dem heilsamen Zweck, der Bosheit zu steuern und die guten Bürger zu schützen.

V. 8—10. Ermahnung zur Nächstenliebe.

Seid Niemandem etwas schuldig, außer daß ihr euch unter einander liebt; denn wer den Andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn das: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren und so ein anderes Gebot ist, wird in diesem Worte zusammengefaßt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses an; so ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.

Die Christen sollen einem Jeden entrichten, was sie ihm schuldig sind. Die Hauptschuldigkeit gegen den Nächsten aber ist und bleibt die Liebe. So kommt der Apostel nochmals auf die Nächstenliebe zurück. *Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν.* V. 8a.

„Seid Niemandem etwas schuldig, als daß ihr euch unter einander liebt.“ Das heißt: dieses Eine dürfen und sollen die Christen ihrem Nächsten schuldig bleiben, die Liebe. „Die Liebe ist das Einzige, was man dem Andern schuldig bleiben darf, weil man sie ihm schuldig bleiben muß, durch keine einzelne Leistung diese Schuld abzahlen kann.“ Hofmann. Die Liebe ist keine Schuldzahlung, die man ein für allemal abtragen könnte, so daß man dann mit dem Nächsten quitt wäre. Die Liebesschuld bleibt durch das ganze Leben. „Die Unerschöpflichkeit der Liebespflicht, deren Ansprüche mit der Erfüllung sich häufen, ist ausgesprochen.“ Meyer. Weiß. „Die Liebe steigert sich durch Lieben, und je mehr sie geübt wird, desto weniger kann sie sich selbst genugthun.“ Philippi. Cetera debita solvuntur nec manent; dilectionis debitum et solvitur et manet. Grotius. Die Ermahnung, ohne Unterlaß zu lieben, wird durch das Satzgefüge V. 8b—10 begründet. „Wer den Andern liebt, der hat“ eben damit „das Gesetz erfüllt.“ „Denn das: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren und so ein anderes Gebot ist, wird in dem Wort“ als in einer Einheit, einer Summa zusammengeschlossen, *ἀνακεφαλαιοῦται*, oder, wie wir kurz sagen, „zusammengefaßt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.“ Die Stellung des sechsten Gebots vor dem fünften findet sich noch Marc. 10, 19; Luc. 18, 20; Jak. 2, 11. Man sieht hieraus, daß der HErr und seine Apostel auf die Zählung und Ordnung der Gebote kein Gewicht legen. Es lohnt sich nicht der Mühe, auf die mannigfaltigen Conjecturen einzugehen, durch welche man die vorliegende Anordnung zu erklären sucht. Wiefern die einzelnen Gebote sich in dem Gebot der Nächstenliebe zusammenfassen, zeigt der folgende Satz: „Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses an.“ Daß wer den Nächsten liebt, demselben Böses thut, wäre ein Widerspruch in sich selbst. Wer den Nächsten liebt, meidet daher alle jene Verstöße, die in den genannten Geboten erwähnt sind, durch welche der Nächste geschädigt wird. „So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung“, *πλήρωμα*, eigentlich: der Thatbestand der vorhandenen Erfüllung. Der Apostel kehrt hier nur die negative Seite der Liebe hervor, wie dies die negative Fassung der Gebote mit sich bringt. Selbstverständlich thut der, welcher dem Nächsten nichts Böses zufügt, demselben auch Gutes an. Dem Andern weder Böses noch Gutes thun, ist ein Unding. Paulus gedenkt im vorliegenden Zusammenhang nur der Gebote der zweiten Tafel des Gesetzes, weil er eben nur von dem Verhalten gegen den Nächsten handelt. Selbstverständ-

lich ist aber wahre Nächstenliebe nur da vorhanden, wo die Liebe zu Gott im Herzen Raum gewonnen hat. Der Apostel sagt nur von Erfüllung aller einzelnen Gebote, nicht aber von vollkommener Gesetzeserfüllung. Nach dem, was er Cap. 7, 13 ff. geschrieben hat, versteht es sich ihm ganz von selbst, daß der Gehorsam, die Gesetzeserfüllung des Christen noch sehr mangelhaft ist. Das Thun bleibt immer hinter dem Wollen zurück. Indeß sofern ein Christ wirklich Gutes thut, erstreckt sich dasselbe über alle Gebote.

Der Apostel ermahnt die Christen nochmals zur Nächstenliebe, indem er betont, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist.

V. 11—14. Ermahnung zum Wandel im Licht.

Und indem wir dieses wissen, nämlich die Zeit, daß die Stunde vorhanden ist, daß wir nunmehr vom Schlaf aufstehen — denn unser Heil ist jetzt näher, als da wir gläubig wurden; die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahe herbeigekommen — so laßt uns nun ablegen die Werke der Finsterniß und anziehen die Waffen des Lichts. Laßt uns ehrbarlich wandeln als am Tage, nicht in Schmausereien und Saufgelagen, nicht in Unzucht und Ausschweifungen, nicht in Hader und Eifersucht, sondern zieht an den HErrn JEsum Christum, und für das Fleisch übt nicht Vorsorge zur Erregung von Begierden.

Es folgt eine neue Ermahnung, welche mittelst *καί* der vorherigen coordinirt wird. Die Christen sollen in der Liebe wandeln und sollen im Licht wandeln, in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Gott gefällig ist. Das sind zwei Hauptstücke des Christenlebens, welche der Apostel öfter mit einander verknüpft, z. B. Eph. 5, 1—9; 1 Theſſ. 4, 1—9. Paulus hat von 12, 17 ab die Beziehungen der Christen zu ihren Mitmenschen in genere, zu der außerchristlichen Welt im Auge. Da gilt es einerseits Liebe zu üben, sonderlich Feindesliebe, den göttlichen Ordnungen, welche das menschliche, bürgerliche Gemeinwesen regeln, sich zu untergeben, andererseits sich von der Welt und ihrem bösen Wesen unbefleckt zu behalten. Das Letztere will er jetzt den Christen einschärfen.

Zunächst macht er sie auf die Zeit aufmerksam, in der sie leben. *Καὶ τοῦτο εἰδότες, τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι* etc. V. 11a. „Und indem wir dieses wissen, nämlich die Zeit, daß die Stunde vorhanden ist, nunmehr vom Schlaf aufzustehen“ 2c.

Das τοῦτο weist nachdrücklich auf die folgende Zeitbestimmung hin. Die Christen haben Kenntniß von der Zeit, in der sie leben, und der Apostel weckt mit dieser Erinnerung ihr Bewußtsein um die Zeit, das sich leicht verdunkelt. Die Christen sollen auf die Zeit achten, nicht gedankenlos durch die Zeit hingehen, sondern immer gleichsam auf den Stundenweiser im Reich Gottes sehen und wohl bedenken, welche Zeit es ist, und was für sie jetzt gerade an der Zeit ist. Sie wissen und sollen wissen und nicht vergessen, daß die Stunde vorhanden ist, nunmehr vom Schlaf aufzustehen. Was die bildlichen Ausdrücke „Schlaf", dann „Finsterniß", „Licht" bedeuten, versteht sich von selbst. Vom Schlaf und Aufstehen redet der Apostel auch sonst, z. B. Eph. 5, 14: „Wache auf, der du schläffst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten." Aehnlich 1 Thess. 5, 6: „So lasset uns nun nicht schlafen, wie die Andern, sondern lasset uns wachen und nüchtern sein." Der geistliche Schlaf ist gemeint, der nicht wesentlich verschieden ist von dem geistlichen Tod, der Sündenschlaf. Der Schlaf ist der Zustand, da der Mensch in seiner Unwissenheit nach seinen Lüsten dahinlebt, da er sicher und sorglos in seinen Sünden dahingeht. Die Heiden, die Ungläubigen sind es, die da schlafen. Und vom Schlaf aufwachen, aufstehen, das heißt: dem vorigen Sündenwandel entsagen, auf Gott und Gottes Willen achten und nun heilig und gerecht nach Gottes Willen leben. Die Christen sind schon, da sie Christen wurden, vom Schlaf aufgewacht und aufgestanden. Die Stunde der Bekehrung ist die entscheidende Stunde, da der Mensch bekehrt wird von der Finsterniß zum Licht, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, von der Gewalt Satans zu Gott. Aber das ganze Christenleben soll ja dann eine stete Buße sein. Was in der Stunde der Bekehrung angehoben hat, setzt sich fort in der täglichen Heiligung. Das ist das tägliche Geschäft eines gläubigen Christen, der noch in der bösen Welt und im Fleische lebt, daß er die Sünde, zu welcher er unablässig versucht wird, verleugnet, sich immer von Neuem aufrafft, sich seines Gottes und des Willens Gottes erinnert und die Augen offen hält und sich wohl vorsieht, daß er nicht wieder in die vorigen Sünden und Lüste verstrickt wird. Und es ist nun Zeit, der rechte Zeitpunkt ist da, die Stunde ist vorhanden, ja wohl das ist für Christen an der Zeit, daß sie in diesem Sinn vom Schlaf aufstehen.

Wiefern, warum es aber für Christen an der Zeit ist, vom Schlaf aufzustehen, besagt der folgende Satz: νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. V. 11b. Der Sinn bleibt

wesentlich derselbe, ob man *ἡμῶν* mit *ἐγγύτερον* oder mit *ἡ σωτηρία* verbindet, ob man übersetzt: Das Heil ist uns jetzt näher, als da wir gläubig wurden, oder: unser Heil ist jetzt näher, als da wir gläubig wurden. In dem Satz liegt zunächst der allgemeine Gedanke, daß unser Heil jetzt nahe ist. Ist es aber nahe, noch so nahe, so ist es immerhin noch nicht da. So dürfen wir hier nicht an das Heil denken, das in Christo schon erschienen ist, an die neutestamentliche Gnade, die im Evangelium kund und offenbar geworden ist, an den Tag des Heils, welcher z. B. 2 Cor. 6, 2 beschrieben wird, sondern es ist von dem Heil die Rede, welches noch zu erwarten steht, von dem vollendeten Heil, der vollendeten Seligkeit, welche am jüngsten Tage, wenn Christus wiederkommt, offenbart wird, welche wir an jenem Tage aus den Händen unsers Heilands in Empfang nehmen und als unsern Gewinn davontragen werden. Dieses unser Heil ist nahe, ja näher, als da wir gläubig, aus Heiden oder Juden Christen wurden. Der Apostel will damit doch etwas mehr sagen, als daß seit dem Beginn unseres Christenstandes, seit unserer Bekehrung, seit unserer Taufe so und so viele Tage und Jahre vergangen sind, also der jüngste Tag, der Tag des Heils uns so und so viele Tage und Jahre nähergerückt ist. Unser Heil ist uns auch in dem Sinn nähergekommen, daß jetzt nichts mehr zwischen uns und unserm Heil in der Mitte liegt, daß wir jetzt nichts Anderes mehr zu erwarten haben, als den Anbruch des Heils. Da wir gläubig wurden, in den Christenstand eintraten, da stand zunächst diese große Wendung und Wandlung, der Uebergang aus dem Stand des Zorns in den Stand des Wohlgefallens Gottes vor unsern Augen, da waren wir vor Allem darauf bedacht, daß wir der Sünde, der Schuld, des Zorns ledig würden und einen gnädigen Gott bekämen, wir wurden gläubig in der Absicht, daß wir durch den Glauben an JEsum Christum gerecht würden. Gal. 2, 16. Das zukünftige Heil stand gleichsam erst in zweiter Linie. Jetzt aber, nachdem wir gläubig und durch den Glauben gerecht geworden sind, nun wir Frieden haben mit Gott, ist unser Auge direct auf das künftige, vollendete Heil gerichtet, welches der jüngste Tag uns bringen wird. Es steht unserm Heil nichts mehr im Wege, wir warten nur noch auf die Offenbarung unsers HErrn JEsu Christi. 1 Cor. 1, 7.

Der folgende Satz, welcher sich asyndetisch anschließt, ist eine Erläuterung dieser Zeitbestimmung. *Ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν.* V. 12 a. Das heißt: nox processit, die Nacht ist vorgerückt, weit vorgeschritten, schon im Schwinden begriffen; der Tag ist nahe herbeigekommen. Der Zeitpunkt ist markirt, da die Nacht zu weichen

beginnt und dem nahenden Tag Raum macht, da man es schon merken kann, daß es Tag werden will, also die Zeit der ersten Morgendämmerung. Das Bild findet im Zusammenhang seine Deutung. Der Tag, von welchem dasselbe ausgesagt wird, wie vorher von unserm Heil, der Tag, welcher sich genähert hat, ist der jüngste Tag, welcher uns eben das Heil bringt. Der Tag, welchen der Apostel sonst „den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes" Röm. 2, 5, „den Tag JEsu Christi" Phil. 1, 6, „den Tag Christi" Phil. 2, 10, „den Tag des HErrn" 1 Theff. 5, 2 nennt, heißt hier und anderwärts, z. B. 1 Cor. 3, 13; 1 Theff. 5, 4, kurzweg „der Tag". Der jüngste Tag selbst, der Tag der Wiederkunft Christi, ist der Anbruch des Heils, der ewigen Herrlichkeit, der Morgenglanz der Ewigkeit, die aufleuchtende Morgenröthe, und der jüngste Tag sammt dem, was er im Gefolge hat, sammt dem Heil Gottes, dem ewigen Heil ist der helle, lichte Tag, welcher die vorhergehende Nacht nun abgelöst hat, welchem keine Nacht je ein Ende macht. Die Nacht, welche diesem Tag vorangeht, ist die Zeit dieser Welt, *ὁ αἰὼν οὗτος*. 12, 2. Diese Zeit gleicht der Nachtzeit, wird von Sünde und Tod beherrscht, der Fürst dieser Welt hat jetzt noch sein Werk in den Kindern des Unglaubens. Die Christen sind zwar schon innerlich dieser Nacht entnommen, aber auch sie leben, wandeln und hantiren doch noch in dieser bösen Zeit, in dieser bösen Welt und seufzen: „Hüter, ist die Nacht schier hin?" Von dieser Nacht wird also gesagt, daß sie weit vorgerückt, schon im Weichen begriffen, und von jenem Tag, daß er nahe herbeigekommen ist. Das ist die Zeit, in der wir jetzt leben, es ist die letzte Stunde. Diese böse Zeit, diese böse Welt neigt sich dem Ende zu; über ein Kleines, so ist Alles, was uns jetzt noch schmerzt und betrübt, vergangen, für immer vergangen. Der Morgen graut schon, der Tag ist nahe, der HErr ist nahe; über ein Kleines, so wird der HErr kommen und mit ihm sein Lohn, sein Heil.

In Anbetracht dieser Zeit sollen die Christen „nun ablegen die Werke der Finsterniß und anziehen die Waffen des Lichts". Weil der Vordersatz *τοῦτο εἰδότες* etc. V. 11a durch die Zwischensätze V. 11b. 12a erweitert ist, wird der mit *ἀποθώμεθα* V. 12b beginnende Nachsatz mit *οὖν* eingeleitet. Wozu der Apostel jetzt die Christen auffordert, ist wesentlich dasselbe, was er schon mit dem Ausdruck „aufzustehen vom Schlaf" angedeutet hatte. Das Bild wird jetzt nur etwas anders gewendet und weiter ausgeführt. Wie man frühmorgens ein Nachtgewand ablegt, so sollen die Christen die Werke der Finsterniß ablegen, abthun. Wie man des Morgens Kleider anzieht, in denen man am Tage wandeln und hantiren will, wie ein

Kriegsheld Waffen anlegt, um sich für den Kampf des Tages zu rüsten, so sollen die Christen die Werke des Lichts anziehen. Licht und Finsterniß ist in der Schrift gäng und gäbe Bezeichnung für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, z. B. wenn es 2 Cor. 6, 14 heißt: „Was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsterniß?" Werke der Finsterniß sind Werke der Bosheit, böse Werke, wie z. B. auch Eph. 5, 11 von „den unfruchtbaren Werken der Finsterniß" die Rede ist. Werke des Lichts sind Werke der Gerechtigkeit, gute, Gott wohlgefällige Werke. Paulus sagt nicht von Kleidern, sondern von Waffen des Lichts, weil der Wandel im Licht, ein frommer, rechtschaffener Wandel immer zugleich ein Kampf ist, nur unter fortwährendem Kampf mit der Sünde vor sich geht. Die Christen haben die Werke der Finsterniß schon abgelegt, da sie Christen wurden, da ist schon „der alte Mensch gekreuzigt". Röm. 6, 6. Die Christen haben die Kleider, die Waffen des Lichts schon angelegt, sind schon in ein neues Leben, in einen Stand guter Werke eingetreten, in der Wiedergeburt, in der Taufe, da ist schon „der neue Mensch geschaffen". Eph. 4, 24. Gleichwohl werden die Christen, weil sie noch in der Welt und im Fleisch leben und stündlich zum Bösen versucht werden und so leicht im Guten erlahmen, mit gutem Grund ermahnt, fort und fort, täglich von Neuem die bösen Werke, die sich von innen und von außen ihnen aufdrängen, ehe sie zum Vollzug kommen, von sich abzuweisen und fleißig zu sein in allen guten Werken, im Kampf anzuhalten, wie sie auch vermahnt werden, fort und fort „den alten Menschen von sich abzulegen" und „den neuen Menschen anzuziehen". Eph. 4, 22—24. Und die Rücksicht auf die Zeit, in der sie leben, soll sie nun eben bestimmen, je und je und immer völliger die Werke der Finsterniß zu verleugnen und die Waffen des Lichts anzuziehen. Die Nacht ist vorgerückt, neigt sich dem Ende zu. Die Zeit ist nicht fern, da Gott die Welt um ihrer bösen Werke willen richten und verdammen wird. Darum ist es Zeit, vom Schlaf aufzustehen, darum sollen wir nicht säumen und bei Zeiten alles das abthun, was dem Gericht verfällt, womit wir an jenem Tage nicht bestehen können. Der Tag ist nahe, das Heil steht vor der Thür. Darum sollen wir „uns schicken mit heiligem Wandel und gottseligem Wesen und eilen zu der Zukunft des Tages des HErrn", 2 Petr. 3, 11. 12, darum sollen wir uns rüsten mit Waffen des Lichts, daß wir an jenem Tage „lauter und unanstößig erscheinen", „erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit". Phil. 1, 10. 11.

Auf beide Seiten des Christenwandels bezieht sich auch der zweite Zuruf V. 13. 14 a, welcher den ersten näher erklärt. „Laßt uns ehrbarlich wandeln als am Tage.“ Auch hier sind Bild und Sache in Eins verwoben. Der Apostel fordert die Christen auf, bildlich geredet: wohlanständig zu wandeln als am Tage, sich solcher Dinge zu enthalten, welche Einer wohl im Dunkel der Nacht begeht, mit denen er sich aber nicht an das Tageslicht hervorwagt, nur solche Werke zu vollbringen, mit denen man sich vor Jedermann sehen lassen kann; ohne Bild: ehrbar zu wandeln, so zu wandeln, wie es sich Angesichts des Tages JEsu Christi zu wandeln geziemt. Die Christen wandeln gleichsam im Angesicht des jüngsten Tages, auf dessen Anbruch sie alle Tage warten, und da ziemt es sich, so zu wandeln, daß man auch vor Gottes Augen lauter und unanstößig erscheint. Und nun nennt der Apostel etliche schändliche Dinge, welche ein ehrbarer Christenwandel ausschließt, zählt etliche jener Werke der Finsterniß auf, mit welchen ein Christ sich nichts zu schaffen machen soll. *Μὴ κώμοις* etc. Meyer: „Die Dative erklären sich aus dem Begriff der Art und Weise, wie das *περιπατεῖν*, das ist, die Lebensführung nicht geschehen soll.“ Wir geben nach deutscher Weise dieselben mit „in“ wieder. *Κῶμοι* sind Nachtschwärmereien, nächtliche Schmausereien, *μέθαι*, Saufgelage. Luther hat gut verdeutscht: „nicht in Fressen und Saufen“. *Κοῖται* bedeutet congressus venerei, *ἀσέλγειαι* Lascivitäten, Ausschweifungen; *ἔρις* Hader, Streit, *ζῆλος* Eifersucht. Das sind Werke, an welchen die Kinder der Welt, welche in der Finsterniß dieser Welt wandeln, sich weiden, mit denen die Ungläubigen ihr Dasein ausfüllen. Deren Wandel verläuft in solchem wüsten Treiben der Genußsucht, der Geschlechtslust, der Gehässigkeit. Solche Werke vertragen nicht das Tageslicht, das Licht des jüngsten Tages, um solcher Werke willen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Unglaubens. Eph. 5, 6. Wenn Christen in solche Werke willigen, so haben sie damit ihr Christenthum, Glauben und gutes Gewissen verleugnet und verloren. Und Christen sollen ja nicht wähnen, daß sie schlechterdings über solche Dinge hinaus seien. Die böse Welt, in der sie leben, sucht sie mit allen Mitteln und Listen in dieses wüste, unordentliche Wesen hineinzuziehen. Und sie werden noch unablässig von ihrer eigenen Lust gereizt und gelockt. Darum müssen Christen ohne Unterlaß wachen, beten, kämpfen und bedürfen dieser ernsten, kräftigen Warnung: „Nicht in Schmausereien und Saufgelagen, nicht in Unzucht und Ausschweifungen, nicht in Hader und Eifersucht!“ Was Paulus über die positive Seite des Christenwandels, über die

guten Werke zu sagen hat, faßt er jetzt in den Einen Ausdruck zusammen: „sondern ziehet an den HErrn JEsum Christum". „Hier zeigt er kürzlich auf einem Haufen alle Waffen des Lichts in dem, daß er vermahnt, uns in Christum zu kleiden." „Christus wird auf zwo Weisen angezogen: einmal daß wir uns in seine Tugend kleiden, das geschieht durch den Glauben, der sich verläßt darauf, daß Christus für ihn gestorben ist und alle Dinge für ihn gethan hat." „Das andere Mal ist er unser Exempel und Vorbild, daß wir ihm sollen folgen und gleich werden, eben in der Tugend Kleid gehen, darin er gehet." Luther, Kirchenpostille, St. Louiser Ausg. XII, 13. 14. Diese letzte Weise ist hier gemeint. Denn der vorliegende Abschnitt handelt nicht vom Glauben, sondern von der Heiligung. Die Christen haben Christum längst angezogen in der Taufe, da sie gläubig wurden. Da haben sie sich in Christi Werk und Verdienst, in Christi Blut und Gerechtigkeit als in ein schönes Ehrenkleid eingekleidet. Gal. 3, 27. Daraus folgt, daß sie Christum nun auch anziehen in der Heiligung, daß sie dem Vorbild und Exempel Christi nachwandeln. Christus lebt in ihnen und gewinnt Gestalt in ihrem Leben und Wandel, Christi lichte Tugenden, Christi Einfalt, Heiligkeit, Reinigkeit, Lauterkeit, Keuschheit, Liebe, Güte, Demuth, Sanftmuth, Freundlichkeit leuchten aus ihrem Wandel hervor. Also mit Christi Ebenbild geschmückt gehen sie dem Tage JEsu Christi, dem Tage des Heils entgegen. Und der Zuruf: „Ziehet an den HErrn JEsum Christum" dient und hilft uns eben dazu, uns in solchem heiligen Wesen und Wandel zu fördern, daß wir von Tag zu Tag erneuert werden nach Christi Bild und verklärt werden von einer Klarheit zur andern.

Den letzten Satztheil V. 14 b *καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας* verstehen wir wegen des gäng und gäben Ausdrucks *σάρξ*, und weil *μή* vor *ποιεῖσθε* steht, nicht vor *εἰς ἐπιθυμίας*, am besten dahin, daß der Apostel den Christen verbietet, für das Fleisch Fürsorge zu tragen, mit dem Fleisch zärtlich zu thun, was nur auf Erregung böser Begierden hinauslaufen würde. Die Christen finden sich noch im Fleisch, in der angeerbten verderbten Natur, und so können leicht böse Begierden in ihnen rege werden und erstarken, welche das Leben in Christo durchbrechen. Und so sollen sie ja darauf sehen, daß dies nicht geschehe, sollen dem Fleisch nicht Vorschub leisten, sondern dasselbe in Schranken halten.

Der Apostel ermahnt die Christen, die Werke der Finsterniß abzuthun und ehrbarlich zu wandeln, da der Tag des HErrn gar nahe ist.

Vierzehntes Capitel.

Vom gegenseitigen Verhalten der Glaubensschwachen und Glaubensstarken zu einander.

V. 1—12. Den Schwachen aber im Glauben nehmet auf, nicht zur Beurtheilung der Gedanken. Der Eine hat das Vertrauen, Alles zu essen, der Schwache ißt (nur) Gemüse. Wer da ißt, soll den, der da nicht ißt, nicht verachten; und wer nicht ißt, soll den, der da ißt, nicht richten; denn Gott hat ihn angenommen. Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Er steht oder fällt seinem eigenen Herrn; er wird aber stehen bleiben; denn Gott vermag wohl ihn aufrecht zu halten. Der Eine sondert einen Tag aus vor dem andern, der Andere aber sondert jeden Tag aus; ein Jeder sei in seinem eigenen Sinn fest überzeugt. Wer auf den Tag bedacht ist, ist dem HErrn bedacht, und wer da ißt, ißt dem HErrn, und wer nicht ißt, ißt dem HErrn nicht und dankt Gott. Denn unser keiner lebt ihm selber, und keiner stirbt ihm selber; denn wenn wir leben, leben wir dem HErrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem HErrn. Wenn wir nun leben, wenn wir sterben, sind wir des HErrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, daß er sowohl über Todte, als über Lebendige HErr sei. Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtest du deinen Bruder? Denn wir werden alle hinzutreten zu dem Richterstuhl Gottes. Denn es steht geschrieben: So wahr ich lebe, spricht der HErr, jedes Knie soll sich mir beugen, und jede Zunge soll Gott bekennen. Es wird also ein Jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben.

Die bisherigen Ermahnungen galten den Christen insgemein. Es folgt jetzt eine Ermahnung, welche das Verhalten der römischen Christen zu einer bestimmten Klasse ihrer christlichen Brüder, den sogenannten Glaubensschwachen, betrifft, sowie das Verhalten der Letzteren gegen die Andern, welche ihre Besonderheiten nicht theilten.

Was es mit diesen Glaubensschwachen in Rom für eine Bewandtniß hatte, ersieht man aus den einzelnen Aussagen und Ausführungen des vorliegenden Capitels, und wir erledigen daher diese historische Frage am besten am Schluß, statt im Eingang der Erklärung. Wir bemerken hier nur noch, daß es sehr begreiflich ist, daß Paulus über den Zustand der römischen Gemeinde so genau Bescheid wußte, indem er durch seine Freunde und Bekannte in Rom, wie überhaupt durch reisende Christen leicht in Erfahrung bringen konnte, wie es mit der Sache Christi in der Welthauptstadt stand.

Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε. So beginnt der neue Abschnitt. „Den aber, der in Bezug auf den Glauben" oder, wie wir lieber sagen, „der im Glauben schwach ist, nehmet auf", zu „christbrüderlichem Gemeinschaftsverkehr" (Weiß. Luthardt). Daß diese Ermahnung schlechthin an die römischen Christen gerichtet ist, zeigt, daß die Glaubensschwachen eine geringe Minderheit bildeten. Der Zusatz *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* besagt, worauf es nicht hinauskommen soll, „nicht zur Beurtheilung der Gedanken". Die nächstliegende Bedeutung von *διάκρισις, διακρίνειν*, „Beurtheilung", vgl. Matth. 16, 3; 1 Cor. 12, 10, paßt hier am besten. Nirgends findet sich das Substantiv *διάκρισις* in der Bedeutung „Zweifel". *Διαλογισμοί* sind durchweg Gedanken, welche man sich selber macht, meist thörichte oder verkehrte Gedanken. Wenn die Christen mit ihren glaubensschwachen Brüdern recht brüderlich verkehren, statt sie von sich zurückzustoßen, so wird dem vorgebeugt, daß sie sich auf das Kritisiren verlegen, auf die Kritik der Gedanken und Bedenken jener Brüder, und so wird Zwietracht verhütet. Und daran liegt dem Apostel vor Allem, den Frieden in der Gemeinde zu wahren.

Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. V. 2. „Der Eine hat das Vertrauen, Alles zu essen, der Schwache ißt (nur) Gemüse." Die Einen, die Starken, welche in der Majorität waren, „getrauten sich" (Rückert, De Wette, Fritzsche, Weiß. Winer § 44, 3), alle Speisen zu essen, auch Fleisch, „ohne Schaden davon zu befürchten" (Weiß), Schaden für ihre Seele und ihr Seelenheil, ohne zu fürchten, Gott damit zu beleidigen. Sie aßen Alles mit gutem, festem Gewissen. Man sieht hieraus, wie die *πίστις* V. 1. 2 und in der ganzen folgenden Ausführung zu fassen ist. *Πίστις* bezeichnet hier so wenig, wie 12, 3. 6, die *πίστις κατ' ἐξοχήν*, den Glauben an Christum, die fides salvifica, sondern bedeutet ganz allgemein Vertrauen, Zuversicht, und zwar ist hier die Zuversicht gemeint, die sich auf Thun und Lassen des Christen bezieht, „die sittliche Ueberzeugung"

(Meyer. Philippi), daß das, was man thut, Gott nicht mißfällig, dem Christenthum nicht nachtheilig sei. Diese Zuversicht wurzelt freilich in der fides κατ' ἐξοχήν. Nur ein gläubiger Christ, der sich durch Christum Gott versöhnt weiß, ist darauf bedacht, in keiner Weise seinen Gott zu betrüben, sein Glaubensleben ja nicht zu gefährden. Der Glaube an Christum und durch Christum an Gott bringt das mit sich, daß ein Christ nur das thut und zu thun beflissen ist, wovon er in seinem Gewissen überzeugt ist, daß es vor Gott recht und ihm selbst heilsam oder doch unschädlich sei. Und hiervon waren die Starken im Glauben, von welchen Paulus hier redet, hinsichtlich des Fleischessens überzeugt. Die Schwachen im Glauben hingegen hatten in dieser Hinsicht ein schwaches Gewissen, schwere Gewissensbedenken; sie waren bedenklich, es war ihnen nicht ganz geheuer, Fleisch zu essen, sie fürchteten, das möchte Gott nicht ganz genehm und ihrem geistlichen Leben hinderlich sein. So verstehen wir mit der Mehrzahl der Ausleger, auch der älteren, den Unterschied zwischen Starken und Schwachen. Körner, Brenz, Balduin, Calov z. B. beschreiben die πίστις in unserem Capitel als conscientia, tranquillitas conscientiae, als persuasio certa cordis, quod ea, quae fierent, Deo non sunt ingrata, und die Glaubensschwachheit als imbecillitas conscientiae. Auch Luther redet hier von „schwachen Gewissen". Und nun ermahnt der Apostel V. 3 beide Theile. Wer da ißt, mit vollem Fiducit Fleisch ißt, soll den, der da nicht ißt, nicht verachten, nicht geringschätzen, daß er sich aus solchen äußerlichen Dingen, wie Essen und Trinken, ein Gewissen macht. Hinwiederum soll der, welcher nicht ißt, den, der da ißt, nicht richten, verdächtigen, als sei er ein schlechterer Christ, als mache er mit seinem Christenthum keinen vollen Ernst. Die letztere Mahnung begründet er V. 3 b. 4. „Denn Gott hat ihn angenommen", nämlich eben den Bruder, der sich das Fleischessen gestattet, derselbe steht gleichwohl bei Gott in Gnaden. Es ziemt sich aber nicht, „einen fremden Knecht zu richten". Es ziemt sich nicht, einen christlichen Bruder zu richten, der doch Christo zugehört, Christi eigen ist. Denn Christus ist hier als der HErr, der Hausherr gedacht, die Christen als Hausgesinde, eigentlich οἰκέται, Hausſclaven, Christi. „Er steht oder fällt seinem eigenen Herrn." Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ ist Dativ der Beziehung. Es ist Sache des Herrn, es hängt von dem Herrn ab, ob sein Knecht steht oder fällt. Wir fassen „Stehen" und „Fallen" mit den meisten Exegeten hier nicht vom Bestehen und Nichtbestehen im Gericht, sondern von dem Bestehen und Nichtbestehen, Verbleiben und Nichtver-

bleiben im Guten, im Gehorsam, „im christlichen Lebensstand". Denn eben darauf gehen die folgenden Worte: „er wird aber stehen bleiben", *σταθήσεται δέ;* „denn Gott vermag wohl, *δυνατεῖ,* ihn stehen zu machen", *στῆσαι,* oder „aufrecht zu halten". Gott vermag gar wohl auch einen solchen Bruder, der Alles ißt und genießt, um dessen Christenstand und Beharrlichkeit die Schwachen besorgt sind, in dem angefangenen Wesen zu erhalten.

Ein anderer Unterschied zwischen Starken und Schwachen wird V. 5 hervorgekehrt. „Der Eine sondert einen Tag aus vor dem andern." *Ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν.* Das Verbum *κρίνειν* findet sich in unserm Capitel in verschiedenen Bedeutungen, im Sinn von „urtheilen", „beurtheilen", dann im Sinn von „ungünstig urtheilen", „verurtheilen"; an unserer Stelle paßt am besten die ursprüngliche Bedeutung, die auch dem lateinischen cernere eignet: „Einen oder etwas einzeln und sonderlich ins Auge fassen, besondern, aussondern." Die Schwachen im Glauben sonderten einen Tag vor dem andern aus, nicht als Fasttag, sondern, wie sich aus V. 6 a ergibt, als Bettag oder Feiertag, zu dem Zwecke, an diesem Tag dem HErrn besonders zu dienen, an diesem Tag mehr Zeit, als an andern Tagen, auf Beten, Loben, Danken und sonstige geistliche Uebungen zu verwenden; sie meinten, sie bedürften für das Gedeihen ihres geistlichen Lebens, damit dasselbe nicht erlahme, solcher besonderen Reizmittel, bestimmter Bettage. *Ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν.* „Der Andere aber sondert jeden Tag aus." Das waren die Stärkeren. Denen galt jeder Tag als Bet- und Festtag, indem sie alle Tage gleichmäßig beteten und Gottes Wort betrachteten. Und nun sagt der Apostel, daß ein Jeder, sowohl der, welcher einen Unterschied unter den Tagen macht, als auch der, welcher alle Tage gleich hält, „in seinem eigenen Sinn fest überzeugt", dessen gewiß sein soll, daß es gerade so, wie er es hält, für ihn das Beste ist. V. 5 b. Mit Fug und Recht kann der Apostel hier einem Jeden seinen Sinn, seine Weise belassen, weil hinsichtlich des eigentlich christlichen Verhaltens, des Verhaltens zu dem HErrn Christo, zwischen den beiden Parten kein Unterschied besteht. Das hebt er V. 6 hervor. *Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ.* „Wer auf den Tag bedacht ist", eben den Tag, den er vor den andern aussondert, „ist dem HErrn bedacht", will damit dem HErrn Christo dienen, indem er eben diesen Tag dem besondern Dienst des HErrn weiht. Selbstverständlich will auch der Andere, welcher alle Tage gleich hält, jeden Tag aber durch Gebet und Gottes Wort heiligt, dem HErrn dienen. Doch ist die Antithese

καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ zu wenig gesichert, indem sie in א A B C D E F G fehlt. Sie ist auch entbehrlich. Denn der Gedanke, daß Starke und Schwache bei ihren Besonderheiten doch in der Hauptsache, was das Verhalten zu Christo und Gott betrifft, mit einander eins sind, tritt im Folgenden, wo Paulus zu dem Hauptunterschied, dem Essen und Nichtessen, zurückkehrt, genugsam hervor. „Wer da ißt, ißt dem HErrn." Damit, daß er Alles ißt, auch Fleisch ißt, bethätigt er seine christliche Freiheit, die Freiheit, die er in Christo hat, ehrt also damit den HErrn Christum. Daß dieses ἐσθίειν zu Gottes Ehre gereicht, geht auch aus der Thatsache hervor, daß er für alle Speisen Gott Dank sagt; εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ. Der letztere Ausdruck ist die übliche Bezeichnung des Tischgebets. Matth. 15, 36; 26, 26; Act. 27, 35; 1 Cor. 10, 30; 11, 24; 1 Tim. 4, 4. „Und wer nicht ißt, ißt dem HErrn nicht und dankt Gott." Wie das Essen, so geschieht auch das Nichtessen dem HErrn zu Dienst und Ehren. Die Schwachen enthielten sich des Fleischgenusses, indem sie etwa meinten, daß sie so zum Beten und zum Gottesdienst besser geschickt seien. Und dabei danksagten auch sie Gott um die Speise, die sie sich gönnten, das Gemüse. Also hier wie dort dieselbe Beziehung, dieselbe Stellung zu Christo und Gott. Der Eine, wie der Andere, ist beflissen, Christo zu dienen, sucht nur Gottes Ehre. „Hinsichtlich der Christlichkeit", wie Hofmann sich ausdrückt, ist zwischen dem Schwachen und dem Starken kein Unterschied.

Daß der Sinn des Christen, gleichviel ob er bestimmte Tage einhält oder alle Tage gleich achtet, ob er ißt oder nicht ißt, immer auf den HErrn gerichtet ist, wird V. 7. 8a daraus erwiesen, daß das ganze Leben des Christen, ja sein Leben und Sterben dem HErrn geweiht und gewidmet ist. „Denn wer sich im Allgemeinen und Ganzen dem HErrn gewidmet hat, der hat sich ihm auch im Einzelnen und Besondern gewidmet." Philippi. „Denn unser keiner lebt ihm selber, und keiner stirbt ihm selber; denn wenn wir leben, leben wir dem HErrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem HErrn." Von dem Verhältniß der Christen zu Christo, davon, daß Leben und Tod vom HErrn abhängt, in des HErrn Hand und Macht steht, ist hier nicht die Rede, sondern, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zeigt, von dem subjectiven Verhalten der Christen zu Christo. „Nicht im eigenen Dienste und zur eigenen Ehre, sondern im Dienst und zur Ehre des HErrn verläuft unser Leben, wie unser Sterben." Philippi. Mit Allem, was wir Christen bei Leibes Leben thun, mit unserm ganzen Thun und Lassen dienen wir

dem HErrn und ehren ihn auch mit unserm Sterben. Das Sterben ist freilich zunächst ein Widerfahrniß, kann aber auch als unser Thun und Verhalten betrachtet werden, indem wir Christen willig sterben, dem Ruf des HErrn, wenn er uns aus diesem Leben abruft, willig folgen und unsere Seele freudig und getrost in die Hände des HErrn befehlen. Wenn es aber nun V. 8b weiter heißt: *Ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν,* „Wenn wir nun leben, wenn wir sterben, sind wir des HErrn" — so kann freilich mit dem *τοῦ κυρίου ἐσμέν,* wie Hofmann richtig hervorhebt, nur die objective Zugehörigkeit zum HErrn bezeichnet sein. Unser subjectives Verhalten zum HErrn hat das objective Verhältniß, in welchem wir zum HErrn stehen, zur Voraussetzung. Das erstere ist Folge und Wirkung des letzteren, das letztere kann also aus dem ersteren ersehen und erschlossen werden. So ist das folgernde *οὖν* an unserer Stelle gemeint. Wir sind des HErrn eigen, so lange wir leben, und bleiben des HErrn Eigenthum, auch wenn wir sterben, über den Tod hinaus in alle Ewigkeit. Unser Verhältniß zu Christo wird durch den Tod nicht aufgehoben, nicht im mindesten alterirt. Niemand, nichts kann uns aus seiner Hand reißen. „Nichts ist, das mich von JEsu scheide, nichts, es sei Leben oder Tod." Von dieser seiner subjectiven und objectiven Zugehörigkeit zum HErrn gibt jeder gläubige Christ Zeugniß, wenn er betet: „HErr JEsu, dir leb ich, HErr JEsu, dir sterb ich; HErr JEsu, dein bin ich todt und lebendig." Daß wir des HErrn eigen sind im Leben und Sterben, ist durch den Tod und die Auferstehung des HErrn verbürgt. *Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.* „Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, daß er sowohl über Todte, als über Lebendige HErr sei." V. 9. Das bloße *καὶ ἔζησεν* nach *ἀπέθανε* ist die beglaubigtste Lesart. Die Voranstellung des *καὶ νεκρῶν* hat nur einen formellen Grund, in der formellen Parallele zwischen *ἀπέθανε καὶ ἔζησεν* und *καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων.* Christus hat es mit seinem Tod und seiner Auferstehung darauf abgesehen, und dieser Zweck ist nun realisirt worden, daß er im Leben und Sterben unser HErr würde, und wir sein eigen. Durch seinen Tod hat Christus uns erlöst und damit sich erworben und gewonnen. Durch seinen Tod hat er Herrenrecht an uns gewonnen. Und nachdem er auferstanden ist von den Todten, hat er durch Wort und Geist uns factisch sich zu eigen gemacht, uns zu sich gezogen, zu sich bekehrt, so daß wir nun dem angehören, der von den Todten auferweckt ist. 7, 4. Und er ist und bleibt unser

HErr, und wir sein eigen, auch wenn wir todt sind, so lange er lebt, und er lebt und regiert in Ewigkeit. Aus dem allen aber ergibt sich, wie ungeziemend es wäre, wenn Christen wegen des Unterschieds von Essen und Nichtessen sich entzweien wollten. Der Gegensatz zwischen Leben und Sterben, der über den Gegensatz von Essen und Nichtessen weit hinausgeht, der große Gegensatz zwischen Tod und Leben ist für unser Verhalten zu Christo und für unser Verhältniß zu Christo ganz gleichgültig. Wir dienen dem HErrn und sind des HErrn eigen, ob wir leben oder sterben. Viel weniger kann der geringere Gegensatz, zwischen Essen und Nichtessen, für unser Verhalten und Verhältniß zu Christo in Betracht kommen. Und so sollte es für Christen ein Leichtes sein, sich über so geringfügige Unterschiede hinwegzusetzen!

Und so kommt jetzt der Apostel auf die vorige Warnung zurück: „Du aber, was richtest du deinen Bruder?" nämlich den stärkeren; „oder du, was verachtest du deinen Bruder?" nämlich den schwachen. V. 10 a. Diese Warnung bekräftigt er noch mit dem Hinweis auf das künftige Gericht. *Πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ.* „Denn wir müssen alle hinzutreten zu dem Richterstuhl Gottes." V. 10 b. Die Lesart *τῷ βήματι τοῦ θεοῦ* ist durch die meisten und wichtigsten codices, wie ℵ A B C D E F G, gesichert. Der Richterstuhl Gottes ist identisch mit dem Richterstuhl Christi 2 Cor. 5, 10. Denn Gott wird eben die Welt durch Christum richten. Der Vater hat alles Gericht dem Sohn gegeben. Joh. 5, 22. Daß wir alle vor Gottes Gericht werden gestellt werden, hat Gott schon durch den Propheten Jesaias bezeugt, 45, 23, indem er bei sich selber schwur, „daß jedes Knie sich mir beugen und jede Zunge Gott bekennen soll", nämlich daß Gott allein der HErr und Richter ist. V. 11. *Πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ* ist freie Wiedergabe des hebräischen תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן, „jede Zunge wird schwören", nämlich mir schwören. Es werden dereinst Alle dem HErrn Jehova als ihrem Gott und Richter huldigen und sich ihm zuschwören. Der Prophet Jesaias hat hier alle die Heiden im Auge, die sich zum HErrn bekehren werden, V. 22. 24. 25, wie denn auch Paulus in dem ganzen Zusammenhang nur von den Christen redet. Und daß auch Jesaias in dem angeführten Citat auf das Endgericht hindeutet, beweist die Aussage V. 24 b: „Und es werden zu Schanden werden alle, die wider ihn entbrannt sind." Aus dem Gesagten folgt: „Es wird also ein Jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben." V. 12. Aus dem *πάντες, πᾶν, πᾶσα* V. 10. 11 ergibt sich das *ἕκαστος ἡμῶν* V. 12,

welches den Ton hat. Der Tag des Gerichts ist als solcher auch ein Tag der Rechenschaft, und eben auch jeder Christ wird da für sich selbst Gott Rechenschaft geben müssen. Wiefern Gott, der Richter, auch nach den Werken der Christen fragen wird, nämlich sofern dieselben Erweise und Früchte des Glaubens sind, das ist oben, zu 2, 6—16, gezeigt worden. Und wer nun stets den Tag der Rechenschaft sich vor Augen hält, an welchem er um all sein Thun und Lassen Gott Rede und Antwort zu stehen hat, wird die Neigung bald überwinden, mit seinen Brüdern ins Gericht zu gehen, zumal um solche äußerliche Dinge, wie Essen oder Nichtessen.

V. 13—23. Lasset uns nun nicht mehr einander richten, sondern dies richtet vielmehr, daß ihr dem Bruder nicht einen Anstoß oder ein Aergerniß gebt. Ich weiß und bin überzeugt in dem HErrn JEsu, daß nichts an ihm selber gemein ist, außer der dafür hält, daß es gemein sei, dem ist es gemein. Wenn aber um der Speise willen dein Bruder geschädigt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe. Verdirb durch deine Speise den nicht, für welchen Christus gestorben ist. So werde euer Gut nun nicht verlästert. Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist; denn wer darin Christo dient, der ist Gott gefällig und den Menschen bewährt. Laßt uns also nun dem nachjagen, was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung gehört. Zerstöre nicht um der Speise willen das Werk Gottes. Es ist zwar Alles rein, aber schlimm für den Menschen, der es mit Anstoß ißt. Es ist wohlgethan, nicht Fleisch zu essen noch Wein zu trinken noch etwas zu thun, woran dein Bruder Anstoß nimmt. Du hast den Glauben; habe ihn gegen dich selbst vor Gott; selig ist der, welcher sich nicht selbst richtet in dem, was er billigt. Wer aber zweifelt, wenn er ißt, der ist verurtheilt; denn er thut es nicht aus dem Glauben; Alles aber, was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde.

Der Apostel faßt die bisherige Ermahnung, die sich auf beide Theile bezog, in den Einen kurzen Ausdruck zusammen: *Μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν.* „Lasset uns nun nicht einander richten.“ V. 13.

Auch die Verachtung, Geringschätzung, deren sich die Stärkeren gegen die Schwächeren leicht schuldig machten, schließt ein abfälliges Urtheil über die Brüder in sich. Die Recapitulation V. 13a dient aber nur zur Ueberleitung zu der V. 13b folgenden Warnung: *ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον;* „sondern dies richtet", das heißt urtheilt, „vielmehr", das sei eure Maxime, „daß ihr dem Bruder nicht einen Anstoß gebt", darüber er zu Falle kommt, „oder ein Aergerniß", dadurch er zur Sünde gereizt wird. Diese Warnung, welche sich durch die ganze zweite Hälfte des Capitels hindurchzieht, ist an die Starken gerichtet, während in der ersten Hälfte hauptsächlich die Schwachen vermahnt worden waren. Zwischen den beiden Ausdrücken *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον*, die hier beide im metaphorischen, sittlichen Sinn gebraucht sind, ist kein wesentlicher Unterschied. „Die doppelte Bezeichnung ist angelegentliche Erschöpfung des Begriffs; *τιθέναι* aber bezieht sich auf den ursprünglichen eigentlichen Sinn beider Wörter." Weiß. Wiefern die Stärkeren den Schwachen leicht Aergerniß geben konnten, erklärt der folgende Doppelsatz V. 14. *Οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ. Αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτόν* vertritt in der neutestamentlichen Gräcität auch das Reflexivpronomen. „Ich weiß und bin überzeugt in dem HErrn JEsu", das ist christliche, göttliche Gewißheit, die in der Gemeinschaft mit Christo wurzelt, „daß nichts", keine Speise, auch nicht das Fleisch der Thiere, „durch sich selbst" oder an sich selbst „gemein ist", profan und den Christen verunreinigt, daß der Genuß jedweder Speise, auch Fleischgenuß mit dem Character der Heiligkeit, der dem Christen eignet, sich wohl verträgt, daß ein Christ sich nicht befleckt oder versündigt, wenn er irgendwelche Speise zu sich nimmt. Doch nun folgt eine Einschränkung: *εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν;* „außer der dafür hält, daß es gemein sei, dem ist es gemein". Das *εἰ μή* ist nicht gleich *ἀλλά*, sondern nisi, welches, ohne *δι' αὐτοῦ* mit zu berücksichtigen, bloß auf *οὐδὲν κοινόν* geht. Wer freilich meint, daß irgend eine Speise unrein sei und ihn verunreinige, wer da meint, er sündige, wenn er Fleisch esse, der sündigt auch, wenn er dies thut. Nicht, daß die Speise ihn verunreinigt, sondern weil er seine Ueberzeugung betreffs der Speise, sein Gewissen verletzt. Und eben hierzu verleitet ihn sein Bruder, wenn derselbe seine entgegenstehende Ueberzeugung rücksichtslos geltend macht, vor seinen Augen frech und dreist Fleisch ißt und ihn so durch sein Beispiel reizt, ihm dies nachzuthun. Es fragt sich, ob der Satz V. 15 sich mittelst *δέ* oder mittelst *γάρ* an die Aus-

sage V. 14 anschließt, ob Paulus fortfährt: *Εἰ γάρ* oder *Εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς.* „Denn wenn" oder „Wenn aber um der Speise willen dein Bruder geschädigt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe". Dieser Satz dient offenbar nicht mehr zur Erläuterung des Aergernisses, sondern besagt, daß der, welcher seinem Bruder Aergerniß gibt, damit die Liebe verletzt, und bringt also einen neuen Gedanken. Und so ist das metabatische *δέ* hier recht am Platz, während man mit dem *γάρ* nichts anfangen kann. *Λυπεῖν* paßt hier nicht in der Bedeutung „betrüben", sondern nur in der andern Bedeutung, die es im classischen Griechisch öfter hat, „verletzen", „schädigen". Denn es wird hier nicht der Fall gesetzt, daß der schwache Bruder durch das Vorgehen des stärkeren, durch dessen Essen betrübt wird, was nur zur Folge haben könnte, daß er sich selbst davor in Acht nimmt, sondern es wird hier vielmehr der andere Fall angenommen, daß der schwächere Bruder sich durch den stärkeren bestimmen und verleiten läßt, seinerseits auch zu essen, und damit sein Gewissen schädigt und verletzt. Dann hat aber eben der stärkere Bruder mit seinem Essen zu solcher Schädigung des Gewissens Anlaß gegeben, ist dafür mit verantwortlich, und es gilt von ihm, daß er nicht mehr nach der Liebe wandelt. Ja, er kann es mit seinem rücksichtslosen Essen wohl dahin bringen, daß der schwache Bruder gar verloren geht. Denn wer erst in Einem Stück seinem Gewissen zuwiderhandelt und sich an Gewissenswidrigkeit gewöhnt, der kann schließlich das gute Gewissen und den Glauben ganz und gar und für immer verlieren. Und so ergeht denn an den stärkeren Bruder die ernste Mahnung: „Verdirb durch deine Speise den nicht, für welchen Christus gestorben ist." Christus hat es sich sein Leben kosten lassen, deinen Bruder vom Verderben zu erretten, und du willst es dich nicht die Speise kosten lassen, deinen Bruder vor dem Verderben zu bewahren? Bengel: Ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam.

Die Christen sollen sich vor Aergerniß hüten, ihre schwachen Brüder ja nicht ärgern, und sich nun auch wohl vorsehen, daß sie denen draußen keinen Anstoß geben. *Μὴ βλασφημείσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν.* „So werde euer Gut nun nicht verlästert." V. 16. Der Apostel wendet sich jetzt wieder mit *ὑμῶν* an die Christen insgemein, auch an die Schwachgläubigen. Er faßt jetzt die Beziehung der Christen zu den Ungläubigen ins Auge. Er redet von dem Gut oder von dem Schatz der Christen, das ist der Heilsbesitz der Christen (Rückert, Hofmann, Weiß) oder, wie wir auch mit älteren Auslegern

sagen können, das Evangelium von Christo, durch welches das Heil uns vermittelt ist. Und nun mahnt er die Christen, den Ungläubigen keinen Anlaß zu geben, dies ihr Gut zu verlästern. Hierzu geben die Christen Anlaß, wenn sie über Essen und Trinken mit einander hadern. Das bringt die Unchristen auf den Gedanken, als komme es in der christlichen Religion, nach der Lehre des Evangeliums auf solche Aeußerlichkeiten an, als hänge nach der Meinung der Christen das Heil davon ab, ob man esse oder trinke oder das Widerspiel thue, und reizt so ihre Spottsucht. Paulus motivirt seine Mahnung, indem er V. 17 an die wesentlichen Stücke des Christenthums erinnert. „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist." Es handelt sich im Reich Gottes, in das die Christen hineingehören, das von den Christen gebildet wird, nicht um Essen und Trinken, sondern um diese großen Dinge, diese Hauptstücke, Gerechtigkeit, Friede und Freude in dem Heiligen Geist. Manche Ausleger finden in den drei Ausdrücken eine Beschreibung des christlichen Verhaltens, der ethischen Beschaffenheit der Christen als der Glieder des Reichs Gottes. Aber *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* wird von Paulus nie als eine christliche Tugend gefaßt, und so kann auch mit *δικαιοσύνη* nicht das rechtschaffene Wesen der Christen und mit *εἰρήνη* nicht die friedfertige Gesinnung gegen den Nächsten gemeint sein. Wir verstehen mit den älteren Exegeten, wie Körner, Calov, mit Rückert, Tholuck, Philippi, Weiß, Luthardt unter *δικαιοσύνη* die Gerechtigkeit *κατ' ἐξοχήν*, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die Glaubensgerechtigkeit, unter *εἰρήνη* den Frieden mit Gott, und unter *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* die Freude, welche die gerechtfertigten Christen beseelt, welche der ihnen innewohnende Heilige Geist in ihnen wirkt. Das sind die wesentlichen Güter des Reichs Gottes. Und wenn es nun V. 18 weiter heißt: „Denn wer darin Christo dient, der ist Gott gefällig und den Menschen werth", so ist freilich damit nicht gesagt, daß ein Christ in und mit den genannten drei Stücken Christo dient. Denn es sind eben vorher nicht christliche Tugenden, sondern die hohen Güter und Segnungen des Christenthums genannt. Daß ein Christ Christo dient, ist vielmehr Folge und Wirkung der Gerechtigkeit, des Friedens, der Freude im Heiligen Geist. Wer durch Christum vor Gott gerecht geworden ist, wer durch Christum Frieden hat mit Gott, wer sich von Herzen, im Heiligen Geist des Heils in Christo freut, der dient dann auch dem HErrn Christo mit allen Kräften Leibes und der Seele. Zu diesem nexus rerum paßt am besten die Lesart

ὁ ἐν τούτῳ δουλεύων τῷ Χριστῷ, welche auch mehr Zeugen für sich hat, als die andere, *ὁ ἐν τούτοις δουλεύων τῷ Χριστῷ*. Die Meinung ist: wer „darin", „dabei", „in diesem Zustand", als Gerechtfertigter 2c. Christo dient. Ja, ein Solcher ist Gott gefällig und den Menschen bewährt, *δόκιμος*, probatus und darum acceptus, werth, angenehm. Der Dienst, den ein Christ Christo leistet, besteht in einem rechtschaffenen christlichen Wesen und Wandel, in christlichen Werken und Tugenden und ist also auch den Augen der Menschen offenbar und nicht nur Gott gefällig, sondern auch darnach angethan, dem Christenthum bei denen draußen Anerkennung und Achtung zu verschaffen, die Unwissenheit der thörichten Menschen zu verstopfen (1 Petr. 2, 15), der Lästerung vorzubeugen. Was der Apostel hier sagt, ist somit keine Begründung des Vorhergehenden, sondern vielmehr eine Vervollständigung der Aussage V. 17. Beides zusammen, die Erinnerung an das Verhältniß, in welchem die Christen zu Gott stehen, V. 17, und die Erinnerung an das hieraus resultirende christliche Verhalten und dessen Wirkung auf die Nichtchristen, V. 18, ist für die Christen ein Antrieb, die apostolische Mahnung V. 16 zu beherzigen und zu befolgen. Wir fassen daher das *γάρ* V. 18 als dem *γάρ* V. 17 parallel. Aus dem V. 17. 18 Gesagten zieht Paulus V. 19 die Folgerung: „Laßt uns also nun dem nachjagen, was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung gehört", *τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους*. Weil wir durch Christum Frieden mit Gott haben, so wollen wir Christo auch damit dienen, daß wir unter einander Frieden halten und einander im christlichen Glauben, Wesen und Wandel erbauen, fördern und stärken, statt um geringfügige Dinge mit einander zu hadern und einander Schaden zu thun. Und so kehrt der Apostel zu der V. 13 begonnenen Mahnung und Warnung zurück.

Die Christen sind dazu berufen, zu erbauen, und nicht zu zerstören. Und so schärft Paulus dem Glaubensstarken, nur mit andern Worten, nochmals das ein, was er ihm schon V. 15 b vorgehalten hat: „Zerstöre nicht um der Speise willen das Werk Gottes", V. 20 a, das Werk, welches Gott auch in dem schwachen Bruder hat. Es folgt V. 20 b eine Erläuterung, welche der obigen V. 14 entspricht. *Πάντα μὲν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι.* „Es ist zwar Alles rein, aber schlimm für den Menschen, der es mit Anstoß ißt." Das heißt: Alle Speisen sind rein, man kann sie alle ohne Sünde genießen; aber jede Speise ist schlimm, schädlich für den, welcher „unter Anstoß" oder „mit Anstoß" ißt, indem er ein

sittliches Aergerniß erfährt, wenn er sie genießt, nur mit Verletzung seines Gewissens sie genießen kann. Und eben hierzu verführst du mit deinem Beispiel den schwächeren Bruder und fügst ihm also Schaden zu, zerstörst wohl gar Gottes Werk in ihm. So bringt es der Zusammenhang mit sich, daß wir *κακόν* hier im Sinn von „schädlich", „verderblich" fassen, und nicht im Sinn von sündlich, wie denn das sündliche Moment schon in dem *διὰ προσκόμματος* enthalten ist. Hingegen ist es „wohlgethan", *καλόν*, will sagen, „ersprießlich", „nicht Fleisch zu essen noch Wein zu trinken noch etwas zu thun, woran dein Bruder Anstoß nimmt". V. 21. Auf diese Weise bewahrst du deinen Bruder vor Schaden und Verderben. Es handelt sich im Zusammenhang nicht darum, daß der Glaubensstarke für seine Person recht handle, sondern darum, daß er dem schwachen Bruder nicht Böses, sondern Gutes anthue. Die zwei Verba *ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ* hinter *προσκόπτει* sind nicht sattsam bezeugt und auch wohl entbehrlich. Wir erfahren hier, daß die Schwachen im Glauben sich auch aus dem Weintrinken ein Gewissen machten. Der Apostel gibt dem Starken im Glauben V. 22 weiter zu bedenken: „Du hast den Glauben", die gewisse Zuversicht, daß du recht daran thust, wenn du Fleisch issest oder Wein trinkst. „Habe ihn gegen dich selbst vor Gott" und trage ihn nicht vor den Brüdern zur Schau. *Μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει.* „Selig ist der, welcher sich selbst nicht richtet", nicht verurtheilt, sich selbst keine Vorwürfe macht, „in dem, was er billigt", mit der That billigt, acceptirt, agendum eligit. Treffend Luther: „in dem, was er annimmt". Der Glaubensstarke nimmt alle Speisen und Getränke an und genießt sie, auch Fleisch und Wein. Und er ist glücklich zu preisen und soll sich daran genügen lassen, daß er sich in dieser Hinsicht in seinem Gewissen frei und nicht gebunden fühlt, nicht aber seine Freiheit dem schwachen Bruder aufnöthigen. Diese Aussage schließt in sich, daß der Stärkere und Freiere in dem Fall, daß die Rücksicht auf den Bruder wegfällt, keine Gefahr des Aergernisses vorhanden ist, allerdings seine Freiheit wohl gebrauchen darf. Denn Paulus drückt sich eben so aus, daß derselbe die Speisen und Getränke, welche der Andere verwirft, thatsächlich annimmt, *δοκιμάζει*, und wünscht ihm Glück dazu, daß er sich hierüber keine Vorwürfe zu machen braucht. Welche schlimmen Folgen es hingegen hat, wenn der Starke durch rücksichtslosen und schonungslosen Gebrauch seiner Freiheit den schwachen Bruder zum Essen und Trinken verleitet, macht auch der letzte Satz, V. 23, noch recht klar und deutlich. *Ὁ δὲ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ,*

κατακέκριται. „Wer aber zweifelt, wenn er ißt, der ist verurtheilt." Hier wird der Schwache im Glauben als ein Zweifelnder, Schwankender hingestellt. Bisher hat der Apostel davon gesagt, daß der Schwache im Glauben das Fleischessen für gemein achtet und daß er also nur mit Verletzung seines Gewissens Fleisch essen kann. Jetzt redet er nicht von einem bösen, sondern von einem zweifelnden, schwankenden Gewissen. Wenn der schwache Bruder den starken recht ungenirt Fleisch essen, resp. Wein trinken sieht, so kann das für ihn eine doppelte Folge haben, entweder die, daß er ihm dies sofort nachthut, und zwar mit bösem Gewissen, oder die andere, daß er ins Schwanken geräth, lange hin und her schwankt, ob er es wohl auch wagen dürfe und solle und, ehe er mit sich selbst darüber ins Reine gekommen ist, also mit zweifelndem Gewissen schließlich doch ißt und trinkt. Und nun bezeugt der Apostel, daß er auch in dem letzteren Fall sündigt und mit der That sich selbst verurtheilt. „Denn er thut es nicht aus dem Glauben; Alles aber, was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde." Er thut es nicht mit der Gewißheit, damit recht zu thun. Was aber Jemand thut, ohne gewiß zu sein, daß er daran recht thut, mit der Befürchtung, es möchte möglicherweise doch unrecht sein, das ist Sünde.

Nachdem wir die Ausführung des Apostels in ihrem ganzen Verlauf uns vergegenwärtigt haben, können wir uns nun auch von der characteristischen Eigenthümlicheit der glaubensschwachen Christen in Rom eine zutreffende Vorstellung machen. Die große Mehrzahl der Commentatoren hält dieselben für Judenchristen. Die älteren Ausleger bemerken meist kurzweg, diese Christen aus Israel hätten noch an den mosaischen Riten festgehalten. Manche von ihnen und so z. B. auch Fritzsche verweisen als auf eine Parallele auf Col. 2, 16: „So lasset nun Niemand euch Gewissen machen über Speise. oder über Trank, oder über bestimmten Feiertagen oder Neumonden oder Sabbather." Auf keinen Fall waren die Schwachen in Rom, wenn es überhaupt Judenchristen waren, pharisäisch gerichtete Judaisten, wie die Irrlehrer in Galatien und die von ihnen Verführten, die da meinten, daß neben dem Glauben an Christum Beschneidung und Gesetz zur Seligkeit nöthig sei. Denn dann hätte Paulus sicher nicht so gelinde über sie geurtheilt, sie vielmehr, ähnlich wie die Galater, ernstlich darum gestraft, daß sie den Hauptartikel der christlichen Religion, die Rechtfertigung aus dem Glauben, verleugnet und verletzt hätten. Die milde Behandlung, welche der Apostel den schwachen Christen in Rom zu Theil werden läßt, ist hingegen zutreffend, wenn

dieselben als Israeliten nur in ihrer äußeren Lebensweise noch die Sitten und Satzungen der Väter innehielten und an ihrem Theil jüdisch und nicht heidnisch lebten, ohne die Heiden dazu zu nöthigen. Sie standen jedenfalls richtig in der Lehre. Der Unterschied zwischen Schwachen und Starken, wie er in unserm Capitel hervortritt, lag lediglich auf dem Gebiet des Lebens. Aber die Lebensweise der Schwachen im Glauben war, wenn man näher zusieht, eben doch nicht die jüdische Lebensweise. Nirgends im Gesetz war den Juden verboten, Fleisch zu essen oder Wein zu trinken, sondern nur, das Fleisch unreiner Thiere zu genießen. Und daß jene römischen Christen nach ihrem Belieben einen Tag vor dem andern aussonderten, war auch etwas Anderes, als Beobachtung jüdischer Festtage. Der israelitische Festkalender war für die Juden eine gegebene Größe. Mit keiner Silbe gedenkt der Apostel in unserm Capitel der Sabbather oder Neumonde. Uebrigens paßt der Ausdruck *κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν* auch nicht auf die christliche Sonntagsfeier, die sich etwa damals schon in Rom eingebürgert hatte. Daß es sich hier nicht um Bestimmungen des Ceremonialgesetzes handelte, ist jetzt fast allgemein zugestanden. Und so characterisiren die meisten neueren Exegeten, z. B. Meyer, Weiß, Hodge, Luthardt, Feine, die Eigenart der Glaubensschwachen als übergesetzliche Scrupulosität. Aber alle Ueberspannung des Gesetzes hat doch irgend welchen Anhalt am Gesetz. Wie sollten scrupulöse Judenchristen von ihrem gesetzlichen Standpunkte aus darauf gekommen sein, Speisen und Getränke, welche das Gesetz ausdrücklich für rein erklärte, als unrein zu achten oder Tage zu wählen, während doch nach jüdischem Grundgesetz alle Festfeier auf göttlicher Stiftung beruhte? Man hat daran erinnert, daß sich ähnliche Erscheinungen im späteren Judenthum finden. Nach IV Esra 9, 24. 26; 12, 51 diente Enthaltung von Fleisch und Wein zur Vorbereitung für den Empfang von Offenbarungen. Der babylonische Talmud verbot Fleisch- und Weingenuß für denjenigen, der einen Todten im Hause oder für die Bestattung eines Todten zu sorgen hatte. Etliche Rabbiner untersagten den Genuß des von Heiden geschlachteten Fleisches und des von Heiden bereiteten Weines. Dies waren jedoch eben nur Ausnahmefälle, welche das Fleischessen und Weintrinken als Regel voraussetzen. In dem umfangreichen Codex der Ueberlieferungen der Aeltesten findet sich ebensowenig, wie im Gesetz, irgendwelche allgemeine Verordnung betreffs der Enthaltung von Fleisch und Wein. Die übereifrigen Pharisäer zu Christi und der Apostel Zeiten, welche zweimal in der Woche fasteten, pflegten für gewöhnlich ohne alle Bedenken

Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Und sie hätten es sicher nicht geduldet, wenn Jemand den gesetzlichen Sabbath- und Festcyclus um selbsterwählte Feiertage bereichert hätte. Aus dem, was wir von der hyperlegalen Richtung des späteren Judenthums wissen, lassen sich die Gewissensbedenken jener römischen Christen nicht erklären. Meyer und Andere halten dieselben für Essener. Die jüdische Secte der Essener übte sich freilich in der Askese. Doch daß sich die Essener des Fleisches und Weines völlig enthalten hätten, läßt sich, wie Feine constatirt hat, nicht nachweisen. Dasselbe gilt von den Ebioniten, auf welche Baur hier recurrirt, die aber schon aus dem Grund außer Betracht bleiben müssen, weil sie erst von der Zerstörung Jerusalems datiren. Dazu kommt, was Otto geltend macht: „Ebionitische und essäische Abstinenz war nicht ein harmlos Beiwerk, sondern Frucht einer der paulinischen diametral entgegengesetzten Geistesrichtung, welche der Apostel nimmer in Schutz genommen oder gar vertheidigt hätte.“ Nach dem Vorgang von Augustin sehen Rückert, Tholuck, Philippi den Grund der Bedenken der Schwachen im Glauben in der Besorgniß, „sich durch den nicht leicht zu vermeidenden Genuß des auf den heidnischen Fleischmärkten käuflichen Opferfleisches und des Libationsweins zu verunreinigen und in entheiligende Gemeinschaft mit den Götzen zu treten“. Sie fassen 1 Cor. 8 als Parallele. Indeß das punctum saliens, Opferfleisch, Libationswein, wird Röm. 14 mit keinem Worte erwähnt. Da redet Paulus nur davon, daß die Schwachen überhaupt kein Fleisch essen und keinen Wein trinken mochten. Uebrigens läßt es sich auch nicht beweisen, daß die corinthischen Christen, welche am Essen des Opferfleisches Anstoß nahmen, Judenchristen waren. So hat also die Identificirung der Schwachgläubigen in Rom mit den Judenchristen, resp. die Herleitung der Gewissensbedenken der Schwachen aus jüdischen Ideen und Principien in der Ausführung des Apostels keinerlei Halt und Grund. Auch die Ausdrücke *κοινόν* und *καθαρόν* führen nicht nothwendig zu dieser Auffassung. Wenn dieselben auch der Terminologie des Gesetzes, die auch den Heidenchristen wohl bekannt war, entnommen sind, so besagen sie doch nichts Anderes, als daß man sich durch den Genuß der betreffenden Speisen oder Getränke versündige.

Eine andere Hypothese, die von Eichhorn und neuerdings von Spitta vertreten wird, führt die Besonderheit der Schwachen im Glauben auf heidnisch-philosophische, speciell neupythagoräische Einflüsse zurück. Hiergegen bemerkt Feine mit Recht: „Die durchgängige Vermeidung von Fleisch und Wein ist in dieser Zeit in der pythago-

räischen Schule nicht nachweisbar. Ja, die strenge Durchführung dieser Askese ist sogar, als der Neupythagoräismus wieder erstarkt war, nicht verlangt worden." „Und sollte Paulus, der, wo er außerchristlichen Speculationen in seinen Gemeinden begegnete, so viel schärfer auftrat (Kol. Past.), in Rom über eine ähnliche Erscheinung so mild geurtheilt haben? Gerade die schonende Behandlung der Schwachen zeigt, daß deren Askese ihre Wurzel nicht in Anschauungen hatte, die mit der christlichen Religion in Widerspruch standen."

Schließlich gibt es auch Ausleger, welche hier von allen historischen Anlässen absehen, wie sich denn auch factisch keine solchen nachweisen lassen, z. B. Hofmann, Godet, Schott. Die Ersteren insinuiren indeß den Schwachen ein Motiv, welches sich auch nicht erweisen läßt. Hofmann schreibt: „Wohl aber konnte das Bedenken entstehen, ob es sich mit der Heiligkeit der Gemeinde Gottes vertrage, solches zu genießen, auf das der Mensch nicht von Anfang angewiesen sei, und das der Christ eben deshalb besser entbehren, als des Wohllebens halber genießen werde." Und Godet: „Nach der Erzählung der Genesis war dem Menschen ursprünglich animalische Nahrung nicht gestattet (1 Mos. 2, 9). Erst nach der Sündfluth wurde dieselbe ausdrücklich für erlaubt erklärt (9, 3). Auch die Erfindung des Weinbaus datirt aus dieser letztgenannten Zeit, und der Mißbrauch dieses Getränks knüpfte sich unmittelbar an seine Entdeckung. Derartige biblische Vorgänge konnten begreiflicherweise ernsteren Lesern des Alten Testaments zu denken geben, und bei ihnen jene Enthaltsamkeit hervorrufen, von der unser Text redet. Bei solcher Handlungsweise kam keinerlei christliches Princip ernstlich in Frage. Es war weiter nichts als ein Versuch, zurückzukehren nicht zum Gesetz, sondern zur ursprünglichen Lebensweise, welche leicht die normalste zu sein schien. Und so ist es wohl erklärlich, daß der Apostel auf den eigentlichen Kern der Frage nicht weiter eingeht, sondern sich nur an diejenige Seite hält, welche das gute Einvernehmen unter den Gliedern der Gemeinde berührt." Derartige Reflexionen, welche die Schwachen bestimmt hätten, sich des Fleisch- und Weingenusses zu enthalten, sind in unserm Text mit keiner Silbe angedeutet. Der Apostel konnte doch in diesem Fall den eigentlichen Kern der Frage nicht ganz unberührt lassen. Uebrigens ist es auch sehr fraglich, ob Weinbau und Weingenuß erst aus der Zeit Noahs datirt. Schott urtheilt: „Nur so, als eine That christlicher Freiheit (ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ V. 5) im Interesse der weltverleugnenden Heiligung, ist dies asketische Essen und Tagehalten gemeint; und eben weil es das ist,

darum kann der Apostel selbst dazu auffordern: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω." Dieses Urtheil kommt dem wahren Sachverhalt am nächsten.

Derselbe ist viel einfacher, als man gewöhnlich annimmt. Man braucht die Erklärung der Besonderheit jener römischen Christen nicht so weit herzuholen. Der biblische Text gibt darüber zur Genüge Aufschluß. Das τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖν V. 6 zeigt an, daß die Tendenz der Schwachgläubigen lediglich darauf ging, mit ganzer Seele dem HErrn zu dienen. Darum sonderten sie einen Tag vor dem andern aus, weil sie ab und zu einen ganzen Tag dem HErrn und dem Verkehr mit dem HErrn widmen wollten, um demselben ja recht nahe zu bleiben. Demselben Zweck diente dann auch die Enthaltung von Fleisch und Wein. Sie wollten allezeit recht mäßig und nüchtern sein zum Gebet. Darum mieden sie jene starken Speisen und Getränke, welche viel eher Leib und Geist beschweren und dem Mißbrauch mehr ausgesetzt sind, als andere Speisen und Getränke. Ihre Gewissensbedenken waren durch die Art und Natur der Dinge, um die es sich hier handelte, veranlaßt. Jeder ehrbare, gewissenhafte Mensch ist vorsichtig und behutsam im Genuß von Fleisch und Wein, weil er weiß, daß derselbe leicht zu Völlerei und Trunkenheit führen kann, und ein Christ ist hierin doppelt behutsam, weil er weiß, daß Uebermaaß im Genuß ihn für geistliche, göttliche Dinge untauglich macht. Da konnten wohl scrupulöse Christen auf den Gedanken kommen, daß es das Beste und Heilsamste und auch Gottgefälligste sei, wenn sie gänzlich auf Fleisch und Wein verzichteten. Die Schwachen in Rom waren, wie man mit Recht sie genannt hat, Asketen. Doch sie strebten mit ihrer Askese keine mönchische Heiligkeit an, keine Geistlichkeit der Engel, es waren keine stolzen, starken Geister, sondern ängstliche Gemüther, die da befürchteten, sie möchten, wenn sie alle Tage gleich hielten und starke Speisen und Getränke sich gestatteten, dem HErrn, den sie von Herzen liebten, ferner treten und damit ihn betrüben. Das war freilich eine Schwäche im Glauben, im Gewissen. Aber da sie es mit dem HErrn aufrichtig meinten, und da sie ihre Weise nicht als direct von Gott geboten erachteten, noch weniger dieselbe Andern als Gottes Gebot aufzunöthigen versuchten, davon findet sich in unserm Capitel keine Spur, so hält der Apostel ihnen ihre Schwachheit zu gute. Indeß lag allerdings die Gefahr ihnen nahe, daß sie Andere, die hier ein freieres und stärkeres Gewissen hatten, verdächtigten, als wären sie im Dienst des HErrn nicht so eifrig. Und darum warnt Paulus sie zugleich ernstlich davor,

ihre Brüder zu richten. Beispiele ähnlicher Askese und Abstinenz im Interesse der Mäßigkeit oder der Weltverleugnung und Heiligung finden sich zu allen Zeiten. Es ist eine ähnliche Erscheinung, wenn heutzutage ängstliche Christen den Genuß geistiger Getränke oder sonstige erlaubte Freuden und Genüsse sich versagen, damit sie ja nicht ihr geistliches Leben schädigen. Die heutigen Temperenz- und Sabbathsfanatiker freilich, welche ihre Weise als eine allgemeine Forderung und als mandatum divinum geltend machen und nach Kräften Propaganda treiben, gehören nicht in diese Classe der Schwachen im Glauben. Mit denen würde der Apostel in einem ganz andern Ton reden, als mit den Abstinenzlern und Tagehaltern in Rom. Ob Letztere übrigens Judenchristen oder Heidenchristen waren, ist aus dem biblischen Text nicht ersichtlich und für die vorliegende Frage ohne allen Belang. Das Wahrscheinlichste ist, daß diese Minderheit der römischen Gemeinde, bei welcher sich jene Gewissensbedenken eingebürgert hatten, sich aus Juden- und Heidenchristen zusammensetzte, da ja diese Bedenken weder specifisch jüdischen noch specifisch heidnischen Character hatten.

Die Erinnerung und Ermahnung, welche der Apostel in unserm Capitel den Schwachgläubigen in Rom, aber auch den Stärkeren und Freieren zu Theil werden läßt, enthält, wie alte und neue Ausleger anmerken, einen Unterricht über die sogenannten adiaphora und gibt die rechten Directiven de usu rerum mediarum (Körner). Der Unterschied zwischen den Schwachen und Starken betraf ja Mitteldinge, das heißt Dinge, die in Gottes Wort weder geboten noch verboten, die in die Freiheit der Christen gestellt sind. Fleischessen und Weintrinken ist im Gesetz nicht verboten, war auch den Juden im Ceremonialgesetz nicht verboten, freilich auch nicht geboten. Einen Tag vor dem andern aussondern, was, wie vorhin gezeigt ist, mit der alttestamentlichen Sabbathfeier nichts zu schaffen hat, ist im Gesetz nicht geboten, freilich auch nicht verboten. Und was Paulus nun betreffs des Fleisch- und Weingenusses und Tagewählens lehrt und ausführt, das gilt von den Mitteldingen überhaupt. Da ist zunächst ein Mißverstand auszuschließen. Die res mediae oder, wie man sie auch genannt hat, res indifferentes liegen sozusagen auf neutralem Gebiet. Daraus folgt aber nicht, daß ein Christ, wenn er sich mit diesen Dingen befaßt, aus seinem Christenstand heraustritt und eine neutrale Stellung einnimmt. Ein Christ dient dem HErrn und ist des HErrn, auch wenn er ißt oder trinkt oder ruht. Was er auch thut oder läßt, das thut oder läßt er dem HErrn, er lebt dem HErrn

und stirbt dem HErrn. Die Heiligung umschließt das ganze Leben eines Christen. Indessen ist nun aber bei den adiaphoris Thun oder Lassen der Wahl und Freiheit des Christen anheimgegeben. Es darf hier ein jeder Christ seine eigenen Gedanken haben und nach seinem eigenen Sinne handeln. Er hat das Recht, diese Dinge zu brauchen; es ist ihm aber auch nicht verwehrt, sie zu meiden, wenn er es so für gut und heilsam hält. Es soll ein Jeder nur in seinem eigenen Sinn fest überzeugt sein, dessen gewiß sein, daß er auf die Weise, die er erwählt hat, dem HErrn am besten dienen kann. Das Axiom Ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω gilt freilich nur in dieser Sphäre der adiaphora, nicht auf dem Gebiet der Offenbarungswahrheit, nicht da, wo Thun und Lassen der Christen durch Gottes Wort von vornherein schon geregelt ist. Es wäre ein greulicher Mißbrauch des Wortes Gottes, wenn man einem offenbaren Uebertreter des Gesetzes oder einem Falschgläubigen zurufen würde: „Ein Jeglicher sei in seiner Meinung gewiß.“ Brenz bemerkt: Non loquitur (apostolus) de peccatis manifesto verbo Dei prohibitis, ut si quis designaret furtum et excusaret, se bona opinione furatum esse. Haec est protestatio contraria facto, sed loquitur de rebus mediis seu indifferentibus. Verschiedenheit in Mitteldingen berührt nicht das Verhalten und Verhältniß des Christen zum HErrn, und schädigt auch nicht das brüderliche Einvernehmen. Uniformität in Mitteldingen ist nicht nöthig zur Einigkeit der Kirche. Dem Apostel liegt Alles daran, den Frieden in der römischen Gemeinde zu wahren. Darum mahnt er beide Theile, trotz der vorhandenen Differenzen einander als Brüder aufzunehmen, und warnt sie ernstlich davor, einander zu verachten oder zu verdächtigen und zu bekritteln. Und diese Mahnung und Warnung gilt allen Christen, wenn sich bei ihnen verschiedene Meinung und verschiedene Praxis in adiaphoris bemerkbar macht. Ein Bruder belasse da den andern bei seinem Sinn. Das thut dem Frieden keinen Eintrag, wenn sonst die Christen im Glauben und im Gehorsam gegen Gottes Wort mit einander eins sind und in Friede und Liebe bei einander leben und mit einander verkehren. Die Kritik, zu welcher die Christen berechtigt, ja verpflichtet sind, reicht just so weit, als Gottes Wort reicht. Wenn ein christlicher Lehrer anders lehrt, ein christlicher Bruder anders lebt, als Gottes Wort lehrt, dann sollen freilich die Christen denselben mit Gottes Wort strafen und richten. Es wäre falsche Duldung und Friedensliebe, wenn man offenbaren Widerspruch gegen Gottes Wort dulden wollte. Wenn wir aber kein klares, festes Gotteswort unter den Füßen haben,

das wir dem Bruder vorhalten können, dann sollen wir nicht mit ihm darum rechten, daß er in diesem oder jenem Stück anders denkt und handelt, als wir. Hier gilt: „Er steht oder fällt seinem HErrn.“ Es ist nicht ausgeschlossen, daß man einen christlichen Bruder, welcher sich aus einem Mittelding ein Gewissen macht und mit unnöthigen Scrupeln sich abplagt, belehre und von seiner Furcht und Angst zu befreien suche, wie denn der Apostel den Schwachen in Rom bezeugt, daß keine Speise an sich gemein ist. Aber man dränge ja nicht den schwachen Bruder und lasse ihn schließlich gewähren, wenn er bei seiner Meinung verharrt. Der Apostel stellt an die Schwachen in Rom nicht das apodictische Verlangen, daß sie durchaus ihre Bedenken aufgeben müßten, setzt vielmehr bei seiner ganzen Ausführung voraus, daß der Unterschied zwischen Schwachen und Starken, die Verschiedenheit in den betreffenden Mitteldingen wohl auch ferner fortbestehen wird, vielleicht in infinitum. Kurz, man lasse Mitteldinge Mitteldinge bleiben, res indifferentes. Es gibt jedoch einen Punkt, an welchem, wie man zu sagen pflegt, ein Mittelding aufhört, Mittelding zu sein. Das heißt: es können Umstände eintreten, unter denen der Gebrauch eines Mitteldings Sünde wird. Das schärft der Apostel auch in unserm Capitel ein. Wenn ein scrupulöser Christ meint, daß ein gewisses Ding, das an sich Mittelding ist, ihm zwar nicht direct von Gott verboten, für ihn aber doch nicht ganz geheuer sei, seiner Seele und dem Wohlbefinden seiner Seele, seinem Verkehr mit dem HErrn nicht förderlich, sondern hinderlich sei, und dann dennoch, mit widerstrebendem oder zweifelndem Gewissen von diesem Ding Gebrauch macht, so sündigt er, indem er sein Gewissen verletzt. Hinwiederum wenn ein anderer Christ, der ein stärkeres und freieres Gewissen hat, seine christliche Freiheit rücksichtslos gebraucht und frei und offen etwas thut, was an sich nicht unrecht ist, wovon er aber weiß, daß sein schwacher Bruder sich daran stößt und ärgert, so sündigt er, indem er die Liebe verletzt. Umgekehrt ist es nur recht und wohl gethan, wenn wir starken und hoffärtigen Geistern gegenüber, welche ein Mittelding, ihre eigene Liebhaberei uns auf das Gewissen legen wollen, welche wahrlich nicht zu den Schwachen gehören, auf unserer christlichen Freiheit bestehen und just das thun, was sie uns verbieten wollen. Wenn eine christliche Gemeinde die Röm. 14 vorliegende apostolische Norm betreffs der Mitteldinge und ihres Gebrauchs recht erkennt, bedenkt und befolgt, so wird es bei ihr gut stehen, so wird Liebe und Friede gewahrt bleiben, so es anders in der Hauptsache mit ihr richtig steht. Es bedarf kaum noch der Bemer-

kung, daß die Christen aber auch wohl zu prüfen und zuzusehen haben, ob die Mitteldinge, die als solche cursiren, wirklich Mitteldinge sind, und sich vorsehen müssen, daß sie ja nicht neben Fleischessen und Weintrinken und ähnlichen Dingen offenbar sündliche, fleischliche Freuden, Genüsse, Vergnügungen, Praktiken auf die Freiliste setzen.

Die Summa des Capitels: **Der Apostel ermahnt die Schwachgläubigen, die Andern nicht zu richten, die Starkgläubigen, die Schwachen nicht zu verachten noch ihnen Aergerniß zu geben, und beide Theile, dem nachzustreben, was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung gehört.**

Fünfzehntes Capitel.

Einige ältere Kritiker, wie Semler, Paulus, Griesbach, Eichhorn, bestreiten ohne allen triftigen Grund, daß die beiden Capitel 15 und 16, die sie als paulinisch gelten lassen, mit Capitel 1—14 ursprünglich Einen Brief ausgemacht haben, andere, wie z. B. Baur nach dem Vorgang Marcions, sprechen dieselben überhaupt dem Apostel Paulus ab. Origenes berichtet von Marcion: Caput hoc (16, 25—27) Marcion, a quo scripturae evangelicae et apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab eo, ubi scriptum est (14, 23): omne autem, quod non ex fide est, peccatum est, usque ad finem totius epistolae cuncta dissecuit. Auch andere Kirchenväter machen Marcion den Vorwurf, daß er die apostolischen Schriften gefälscht und verstümmelt habe. Warum derselbe die beiden letzten Capitel vom Römerbrief abgeschnitten hat, wissen wir nicht; wahrscheinlich aus ähnlichen Gründen, wie Baur. Letzterer schreibt diese Capitel einem späteren Pauliner zu, welcher hier, besonders in der ersten Hälfte des 15. Capitels, den Judenchristen Concessionen gemacht habe, die Paulus, der Antijudaist, ihnen nimmer gemacht haben würde, um die Pauliner mit den Petrinern zu versöhnen. Demselben Zweck diene die lange Reihe von Grüßen im 16. Capitel, welche den Beweis liefern solle, daß Paulus mit den Notabilitäten der alten römischen Gemeinde in enger Verbindung gestanden habe. Diese Auffassung hängt mit der ganzen Tendenzdichtung Baurs betreffs des Urchristenthums zusammen, die heutzutage keiner Widerlegung mehr bedarf. Die beiden Capitel 15 und 16 finden sich, und zwar als Schlußtheil des Briefs Pauli

an die Römer, in allen Handschriften und sind durch die einstimmige historische Tradition beglaubigt. Ihre Authentie ergibt sich auch schon aus dem innern Zusammenhang, in welchem Röm. 14 und Röm. 15 mit einander stehen. Und so ist zur Zeit aller Widerspruch verstummt.

V. 1—13. Ermahnung zur Geduld und Eintracht.

V. 1—6. Wir sind aber schuldig, wir die Vermögenden, die Schwachheiten der Unvermögenden zu tragen und nicht uns selber zu Gefallen zu sein. Jeder von uns sei dem Nächsten zu Gefallen, zum Guten, zur Erbauung. Denn auch Christus war nicht sich selber zu Gefallen, sondern wie geschrieben ist: die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Denn Alles, was zuvor geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und durch den Trost der Schrift die Hoffnung festhalten. Der Gott aber der Geduld und des Trostes gebe euch, gleichgesinnt zu sein unter einander nach Christus JEsus, damit ihr einmüthig mit Einem Munde preiset den Gott und Vater unsers HErrn JEsu Christi.

Indem der Apostel 15, 1 fortfährt *Ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν*, knüpft er offenbar an die vorhergehende Ausführung an, doch die Begriffe „Schwache" und „Starke" erweitern sich jetzt, worauf unter den Neueren namentlich Hofmann und Godet hingewiesen haben. Im vorliegenden Abschnitt, 15, 1—13, ist nicht mehr von Schwachen im Glauben die Rede, sondern von **Schwachen**, *ἀδύνατοι*, überhaupt, und diesen werden in genere **die Starken**, *οἱ δυνατοί*, entgegengesetzt. Die Starken, eigentlich die Vermögenden, Kräftigen sind diejenigen Christen, welche sich eines gesunden, kräftigen Christenthums erfreuen, ohne deshalb vollkommen zu sein, die Schwachen dagegen, eigentlich die Unvermögenden, Unkräftigen sind solche Christen, welche noch an besondern, habituellen sittlichen Gebrechen kranken. Luther bemerkt sehr richtig: „Daß also unter den Christen allezeit beiderlei Kranke erfunden werden, innerlich im Glauben und Gewissen, äußerlich in Werken und gutem Wandel." Die Letzteren, von denen Paulus im 15. Capitel handelt, beschreibt er weiter folgendermaßen: „Diese Schwachen aber sind, die zuweilen straucheln in öffentliche Sünde; item, die man auf Deutsch

nennt wunderliche Köpfe oder Seltsame, die da leichtlich zürnen, oder sonst Gebrechen an sich haben, derhalben schwer mit ihnen ist umzugehen; wie sich denn das sonderlich begibt zwischen Mann und Weib, zwischen Herrn und Knecht, zwischen Obrigkeit und Unterthanen." St. Louiser Ausg. XII, 25 ff. Es ist auch hier rein willkürlich, wenn man die Starken mit den Heidenchristen, die Schwachen mit den Judenchristen identificirt. Paulus, der Israelit war, rechnet sich selbst ja zu den Starken. Und nun ist es Pflicht und Schuldigkeit der Starken, die Gebrechen der Schwachen zu tragen, *βαστάζειν*, das heißt, auf sich zu nehmen, um sie zu heilen. Hofmann: „*Βαστάζειν* ist etwas ganz Anderes, als Nachsicht, Geduld, Schonung üben und ließe sich nicht mit *φέρειν* vertauschen. Wer sich dem, worin sich das christliche Leben des Mitchristen gebrechlich oder krank erweist, als einer Last unterzieht, die er auf sich nimmt, der begibt sich in eine Mitleidenschaft zum Zweck der Hülfe, statt ihn sich selbst zu überlassen. Dann unterscheidet sich aber sowohl dieses Verhalten, als der Zustand derer, gegen die es geübt wird, sehr wesentlich von dem, wovon in Cap. 14 die Rede gewesen war." Luther: „So vermahnt uns nun diese Epistel, daß wir unsers Nächsten geistliche Gebrechen . . . nicht allein dulden, sondern auch aufnehmen sollen, sie zu heilen und zu vertreiben." „Darum laßt uns lernen hier in dieser Epistel, daß ein christlicher Wandel und Liebe steht nicht darin, daß sie fromme, gerechte, heilige Menschen finde; sondern daß sie fromme, gerechte, heilige Menschen mache, und lasse das ihre Arbeit und Uebung sein auf Erden, daß sie solche Leute mache, es sei mit Strafen, Bitten, Dulden, und womit sie kann. Gleichwie ein Christenmensch nicht darum lebt, daß er reiche, starke, gesunde Menschen finde, sondern aus den Armen, Schwachen, Kranken solche Leute mache."

Ja, wir sollen nicht uns selber zu Gefallen sein, sondern ein Jeder soll seinem Nächsten zu Gefallen sein zum Guten, zur Erbauung. V. 1b. 2. *Ἀρέσκειν* heißt hier „zu Gefallen sein", „zu Gefallen leben". Der Apostel warnt hiermit die Christen nicht vor gemeiner Selbstgefälligkeit, Selbstsucht, Selbstliebe, sondern, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, davor, lediglich auf die Förderung des eigenen geistlichen Lebens bedacht zu sein. Wir sollen uns nicht an dem eigenen geistlichen Wohlbefinden genügen lassen, sondern auch unserm Nächsten zum Guten, zur Besserung und Erbauung behülflich sein. Hofmann: „Ein Christ, welcher nur darauf bedacht wäre, sein eigenes inneres Leben immer reicher und völliger auszugestalten, würde sich in dieser seiner Selbsterbauung zu hindern meinen, wenn

er sich mit den Gebrechen eines noch unbefestigten Mitchristen zu thun machte. Aber, sagt der Apostel, so hat es doch auch Christus nicht gehalten, sondern gemäß dem Schriftwort *οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.*" Christus hatte auch nicht Gefallen an sich selber, *lebte sich nicht selbst zu Gefallen*, V. 3, ließ sich nicht an seiner Heiligkeit genügen, hat, da er auf Erden wandelte, seine göttliche Herrlichkeit und Majestät nicht zur Schau getragen, sondern war auf das Beste, das Heil und die Rettung der armen sündigen Menschenkinder bedacht und hat sich hierin durch die Schmähungen der Widersacher Gottes, die schon durch den Psalmisten, 69, 10, geweissagt waren, nicht irre machen lassen. „Ob er wohl heilig war und voller Gnade, verschmähte er uns doch nicht, ließ sich auch nicht gut dünken, wie der Pharisäus, daß er etwas hätte, was wir nicht hatten" 2c. Luther. Diesem Exempel sollen wir nachfolgen. „Hat Christus, *anstatt* sich an seiner eigenen Heiligkeit genügen zu lassen, der Sünder sich in einer Weise angenommen, die ihm Schmach von denen eintrug, welche Gott schmähen, so soll auch der Christ sich nicht für zu gut achten, der Schwächen und Gebrechen seines Nächsten sich hülfreich anzunehmen und sich also mit ihnen gemein zu machen, *statt nur auf Pflege des eigenen inneren Lebens bedacht zu sein.* Ihm war es nicht zu viel, Schmach zu erdulden um unsertwillen; wie sollte es uns zu viel sein, uns mit den Schwächen unserer Brüder zu beschweren?" Hofmann.

Die Verwendung des Psalmspruchs rechtfertigt der Apostel V. 4 mit der Bemerkung: *Ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη* etc. „Denn Alles, was zuvor geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben" 2c. Alles, was zuvor, in der Schrift des Alten Bundes, geschrieben ist, das ist zu unserer, der Jetztlebenden, Belehrung geschrieben. Das *προ* in *προεγράφη* hat sein Correlat in *ἡμετέραν*. Moses und die Propheten haben mit dem, was sie geschrieben haben, nicht nur ihren Zeitgenossen, ihrem Volk gedient, sondern der Heilige Geist, der oberste und eigentliche Autor der Schrift, hat es damit auch auf uns, die Kinder des Neuen Bundes, abgesehen. Die Schrift, und das gilt dann auch von der neutestamentlichen Schrift, ist die Lehrmeisterin der Kirche aller Zeiten. Man könnte sich wundern, daß Paulus, nachdem er schon so viele Schriftworte eingeführt hat, erst jetzt bemerkt, daß die Schrift für unsere Belehrung bestimmt ist, und daß er das überhaupt bemerkt. Denn die Christen haben von Anfang an die christliche Lehre, das Evangelium von Christo nie anders vernommen, als im Zusammenhang

mit der alttestamentlichen Schrift. Aber da ist zu bedenken, daß die Apostel solche wohl bekannte, grundlegende Wahrheiten, wie daß die Schrift Gottes Wort sei und die Quelle aller Lehre, wiederholt einzuschärfen pflegen, indem dem Geist Gottes, der durch sie redete, wohl bewußt war, daß der Feind Gottes und der Menschen, der Feind unserer Seligkeit zu allen Zeiten darauf hinarbeitet, das Fundament des Glaubens zu erschüttern. Und es ist gar wohl angebracht, daß Paulus, nachdem er alle Hauptpunkte seiner Belehrung und seiner Ermahnung mit Schriftcitaten belegt hat, jetzt am Ende seiner Darlegung eigens darauf hinweist, daß solche Verwendung der Schrift dem Zweck der Schrift entspricht, wie er denn schon im Anfang seines Briefs die Uebereinstimmung seines Evangeliums mit den Schriften der Propheten hervorgekehrt hat.

Indeß der Apostel redet hier nicht in genere vom rechten Gebrauch, Nutzen und Segen der Schrift, so daß man mit Fug und Recht den Satz V. 4, wie manche Ausleger es thun, als einen Excurs betrachten könnte, von dem er V. 5 wieder zu seinem Thema zurückkehre, sondern die vorliegende Aussage von der Schrift steht in enger Beziehung zu der Ermahnung V. 1 ff., daß wir Christen die Schwachheiten der Unvermögenden tragen und nicht uns selber zu Gefallen leben sollen. Der allgemeine Satz, daß Alles, was zuvor geschrieben ist, uns zur Lehre geschrieben ist, erhält seine nähere Bestimmtheit durch den beigefügten Absichtssatz: *ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν*, „damit wir durch die Geduld und durch den Trost der Schrift die Hoffnung festhalten". Wir haben nach dem Zusammenhang V. 4 an diejenige Belehrung zu denken, welche die Schrift uns betreffs des christlichen Verhaltens ertheilt. Da gilt denn überhaupt, daß die Schrift, weil sie Gottes Wort ist, das, was sie uns lehrt, wozu sie uns ermahnt, zugleich in uns wirkt, daß die Schrift den Menschen Gottes zu allem guten Werk geschickt macht. Und so wirkt die Schrift speciell auch Geduld, indem sie uns zur Geduld ermahnt, und sie spricht uns, indem sie uns z. B. Exempel der Geduld, wie das Exempel Christi vorhält, Muth zu, macht uns getrost und freudig, das alles auf uns zu nehmen, was wir als Christen auf uns nehmen sollen. „Die Geduld und der Trost der Schrift" ist die Geduld und der Trost, welche die Schrift uns einflößt. Auf diese Weise sollen wir in den Stand gesetzt werden (*ἵνα*) und werden wir thatsächlich in den Stand gesetzt, die Hoffnung festzuhalten, die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit, welche am Ende dieses dornenvollen Erdenwandels unser

wartet. Geduld wirkt ja Bewährung, Bewährung aber wirkt Hoffnung. 5, 4. Ἔχειν, welches in der Profangräcität nach Passow öfter „sowohl vom temporären Festhalten, als von dauerndem Besitz gebraucht wird“, hat auch im Neuen Testament ab und zu die Bedeutung von *κατέχειν*. Vgl. Luc. 19, 20; Joh. 14, 21; 1 Tim. 3, 9; 2 Tim. 1, 13; Apok. 6, 9; 12, 17; 19, 10. Doch versteht der Apostel an unserer Stelle unter *ὑπομονή* nicht im Allgemeinen Geduld, Geduld in Kreuz und Leiden, sondern nach V. 1 das Dulden und Tragen der Gebrechen der Schwachen, mit dem es auf Heilung dieser Gebrechen abgesehen ist. Diese stete Liebesarbeit, dieses tägliche Splitter- und Dornenausziehen ist auch eine Mühsal, eine Last, die wir oft von uns abschütteln möchten. Wenn wir aber fleißig in die Schrift hineinsehen, dann schöpfen wir aus derselben von Tag zu Tag neue Kraft, Trost und Zuspruch, Muth und Zuversicht und behalten unverrückt das selige Ziel vor Augen, da wir dann mit unsern Brüdern frei von allen Gebrechen und Beschwerden unsers Heils, des vollendeten Heils uns freuen werden.

Die V. 1 begonnene Ermahnung schließt der Apostel V. 5 mit dem Wunsche ab: *Ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῴη ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν.* „Der Gott aber der Geduld und des Trostes gebe euch, gleichgesinnt zu sein unter einander nach Christus JEsus.“ Dieselben Epitheta, wie erst der Schrift, werden jetzt Gott beigelegt. Wie vorher von der Geduld und dem Trost der Schrift die Rede war, so wird Gott jetzt der Gott der Geduld und des Trostes genannt. Die Schrift, die von Gott herstammt, hat göttliche Art. Die Wirkung der Schrift ist Gottes Wirkung. Gott offenbart und gibt sich uns durch die Schrift und wirkt und gewährt durch die Schrift, durch die Lehre der Schrift Geduld und Trost. Und nun wünscht der Apostel seinen christlichen Lesern, daß der Gott der Geduld und des Trostes ihnen gebe, gleichgesinnt zu sein unter einander, das heißt, daß sie einander als Brüder ansehen und brüderlich gegen einander gesinnt seien. Solche brüderliche Eintracht ist Voraussetzung und Grundlage des gegenseitigen Tragens, der gegenseitigen Förderung und Erbauung und ist überhaupt Zier und Schmuck der christlichen Gemeinde und Gott gefällig. Es gebührt den Christen, einträchtig zu sein *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*, das heißt nicht nach dem Vorbild Christi, denn non unus aliquis concordiam probare potest, sed esse debet, cum quo concorditer vivat (Fritzsche), sondern nach dem Willen Christi, welcher den Seinen eben dies erbeten hat, daß sie alle eins seien. Joh. 17, 11. Auf diese

Weise kommt es dann dazu, daß sie einmüthig mit Einem Munde Gott preisen, *ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* V. 6. Das ist der rechte, Gott wohlgefällige Gottesdienst, daß die ganze Gemeinde wie mit Einem Munde, aus Einem Sinn und Herzen den Gott und Vater JEsu Christi preist, der durch ihren HErrn JEsum Christum auch ihr Gott und Vater ist. Wir beziehen am besten sowohl den Artikel *τόν* als den Genitiv *τοῦ κυρίου ἡμῶν* etc. auf *θεὸν καὶ πατέρα.* Auch Eph. 1, 3. 17 wird Gott nicht nur der Vater, sondern auch der Gott unsers HErrn JEsu Christi genannt. Gott steht zu JEsu Christo in einzigartigem Verhältniß, und zwar in dem Verhältniß, daß er der Vater JEsu Christi ist.

V. 7—13. Darum nehmet einander auf, wie auch Christus euch aufgenommen hat zum Preise Gottes. Denn ich sage, daß Christus ein Diener geworden ist der Beschneidung um der Wahrheit Gottes willen, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen, daß die Heiden aber um des Erbarmens willen Gott preisen, wie geschrieben steht: Darum will ich dich bekennen unter den Völkern und deinem Namen singen. Und wiederum sagt er: Frohlocket, ihr Völker, mit seinem Volk. Und wieder: Lobet den HErrn, alle Völker, und es sollen ihn loben alle Nationen. Und wiederum sagt Jesaias: Es wird sein die Wurzel Jesse und der aufsteht, zu herrschen über die Völker, auf ihn werden die Völker hoffen. Der Gott aber der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, damit ihr reich seid in der Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes.

Der Apostel kehrt V. 7 zur Ermahnung zurück, doch diese lautet jetzt allgemein dahin: *Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους.* „Darum", damit der Zweck des einmüthigen Gottespreises erreicht werde, „nehmet einander auf", zu christbrüderlicher Gemeinschaft, lebt und verkehrt recht freundschaftlich und brüderlich mit einander. Die Christen insgemein sind hier angeredet. Der Unterschied zwischen Starken und Schwachen ist schon am Ende des vorhergehenden Abschnitts zurückgetreten. Nehmet einander auf, „wie auch Christus euch aufgenommen hat", *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς.* Es macht keinen sachlichen Unterschied, ob man *ὑμᾶς* oder *ἡμᾶς* liest, wie denn

die Abschreiber oft ἡμεῖς und ὑμεῖς mit einander vertauscht haben. Dieselben Personen, wie vorher, sind gemeint, die Christen. Christus hat uns aufgenommen, sibi sociavit, in amicitiam suam recepit (Fritzsche), und zwar *εἰς δόξαν θεοῦ*, zum Preise Gottes, zur Verherrlichung Gottes. Wir Christen sind „berufen zur Gemeinschaft seines Sohnes JEsu Christi, unsers HErrn". 1 Cor. 1, 9. So sind wir verpflichtet, auch unter einander Gemeinschaft zu halten und zu pflegen. Was Christus an uns gethan hat, wird im Folgenden näher specialisirt und ausgeführt. Mit *Λέγω γάρ* oder, was auf dasselbe hinausläuft, *Λέγω δέ* macht Paulus bemerklich, daß er jetzt angeben will, wie er das eben Gesagte gemeint hat. *Λέγω γάρ, Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν.* V. 8. 9a. Was die Structur dieses Satzes anlangt, so ist evident, daß Paulus hier zum Ausdruck bringen will, daß Christus erst den Juden, dann auch den Heiden gedient hat, und daß der zweite Infinitivsatz, welcher gleichfalls von *λέγω γάρ* abhängig ist, aus dem ersten ergänzt sein will, wie auch umgekehrt. Fritzsche bemerkt sehr richtig: Duo Paulus dicit: unum, Judaeis Christum consuluisse, ut Dei veracitatem in luce collocaret, alterum, gentiles in amicitiam a Christo receptos pro benevolentia Deum celebrare. . . . Paulus, ut ingenuosi scriptores facere solent, oratione in breve contracta ea non expressis verbis dixit, quae attenti lectores facile assequerentur. . . . Tardus scriptor, qui lectores ex sui ingenii tenuitate aestimatos tantum intelligere, quantum expressis verbis dictum esset, putavisset, versum 8. et 9. putide in hunc fere modum diduxisset: *Λέγω δέ, Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς μὲν ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, ἵνα οἱ ἐκ περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας δοξάσωσι τὸν θεόν, ἐθνῶν δὲ ὑπὲρ ἐλέους θεοῦ, εἰς τὸ ἐνδείξασθαι τὴν χρηστότητα τοῦ θεοῦ, ἵνα οἱ ἐθνικοὶ ὑπὲρ ἐλέους δοξάσωσι τὸν θεόν.* Christus ist also vorerst ein Diener der Beschneidung geworden. Er hat in den Tagen seines Fleisches den Juden gedient und gepredigt, er war eben zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel gesandt, Matth. 15, 24, und hat durch sein Wort eine Jüngerschaar aus Israel um sich gesammelt. Die Apostel Christi haben dann den Dienst Christi an der Beschneidung fortgesetzt, indem sie zuerst den Juden das Evangelium von Christo verkündigten und zunächst in Israel die Kirche Christi einstifteten. Von eben dem Dienst ist hier die Rede, der vorher mit *προσελάβετο* bezeichnet war. Auf die

angegebene Weise hat Christus aber den Juden gedient ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, im Interesse der Wahrheit, das ist der Wahrhaftigkeit Gottes, zur Verherrlichung der göttlichen Wahrhaftigkeit, nämlich, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen. Die Väter Israels hatten schon die Verheißung empfangen. Durch seine Verheißungen hatte Gott sich Israel gleichsam verpflichtet, so daß Israel eine Art Anrecht auf Christum und das Heil in Christo hatte. Freilich war die Verheißung aus Gnaden gegeben, doch nachdem Gott sie einmal gegeben, frei, umsonst, war er es seiner Wahrhaftigkeit schuldig, sie auch zu erfüllen. Und nun sind die gläubigen Juden, die sich an Christum angeschlossen haben, oder vielmehr die Christus an sich angeschlossen, in seine Gemeinschaft aufgenommen hat, des verheißenen Heils theilhaftig geworden und preisen Gott um seine Wahrhaftigkeit. Von den Heiden dagegen sagt der Apostel, daß sie um des Erbarmens willen Gott preisen. Den Heiden war keine Verheißung gegeben. Freilich war schon in der ersten Verheißung, die den Vätern Israels geschehen, auch dies mit vorhergesehen, daß durch Abrahams Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten. Aber eben diese Verheißung war nur Israel, nicht auch den Heiden kundgethan. Darum preisen die Heiden Gott um sein freies Erbarmen, daß ihnen aus eitel göttlicher Barmherzigkeit dasselbe Gut, dasselbe Heil zugefallen ist, wie Israel. Zu solchem Preis Gottes unter den Heiden ist es, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, gleichfalls durch den Dienst Christi gekommen. Christus hat, um die Barmherzigkeit Gottes zu verherrlichen, Boten des Heils in alle Lande ausgesandt und sich durch die Predigt des Evangeliums aus allen Geschlechtern der Erde ein Volk des Eigenthums gesammelt. Benigne fecit gentibus (Christus), quas per misericordiam sine speciali promissione ad societatem populi sui vocavit et admisit, ut et hae quoque confiteantur et glorificent Deum. Körner.

Und nun recurrirt der Apostel V. 9b ff. wiederum auf die Schrift, und hebt, ähnlich wie 9, 25. 26; 10, 20, nochmals nachdrücklich hervor, daß das große, wunderbare Werk Christi, welches gerade zu seiner Zeit im Schwange ging, die Bekehrung der Heiden, das Aufblühen der Heidenkirche, in welcher der Preis der Barmherzigkeit Gottes erschallt, schon von Moses und den Propheten bezeugt ist, und daß also damit der ewige Rath Gottes hinausgeht. Das erste Citat ist aus dem 18. Psalm genommen, wo die Rede Davids schließlich in die Rede des Davidssohnes übergeht. Mit den Worten „Darum will ich dich bekennen unter den Völkern und deinem Namen singen“,

Pſ. 18, 50, preiſt der Meſſias den Gott ſeines Heils, V. 47, die Hülfe, die er von Gott erfahren hat, V. 49, und zwar unter den Völkern der Heiden, denen das, was Gott an ihm gethan, zum Heil dienen ſoll. Eine Parallele hierzu iſt die zweite Hälfte des 22. Pſalms, wo gleichfalls dieſes Werk des erhöhten Chriſtus, die Sammlung der Heidenkirche durch das Wort, beſchrieben wird. Die Botſchaft des Heils, die Chriſtus in die Heidenlande ausgehen läßt, erweckt dann jenes Loblied der Heiden, von welchem die beiden folgenden Schriftworte zeugen. „Frohlocket, ihr Völker, mit ſeinem Volk." Deut. 32, 43. „Lobet den HErrn, alle Völker, und es ſollen ihn loben, *ἐπαινεσάτωσαν*, alle Nationen." Pſ. 117, 1. Der erſte Spruch lautet nach dem Urtext: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ, das will ſagen: Frohlocket, ihr Heiden, ſein Volk oder die ihr ſein Volk ſeid. Paulus adoptirt die Ueberſetzung der Septuaginta *Εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*, welche eben den Gedanken, den er im Zuſammenhang urgirt, zum Ausdruck bringt, nämlich daß die Heiden mit Iſrael zuſammen als Ein Volk, Eine Gemeinde Gott preiſen ſollen. Der Sinn des Urtextes wird dadurch nicht alterirt, indem die Heiden eben damit, daß ſie mit dem Volk Gottes Gott rühmen, ſich ſelbſt als Angehörige des Volks Gottes erweiſen. Das vierte Citat iſt der Spruch des Propheten Jeſaias 11, 10: „Der Wurzelſproß Iſais, welcher daſteht zu einem Panier der Völker, nach dem werden die Heiden fragen." Die von Paulus auch hier recipirte Ueberſetzung der Septuaginta *καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*, „und der aufſteht, zu herrſchen über die Völker, auf ihn werden die Völker hoffen" gibt einen Gedanken wieder, der ſich in der Weiſſagung öfter findet, und der gerade in den vorliegenden Zuſammenhang paßt. Chriſtus, der Sproß Iſais, ſoll unter den Heidenvölkern ſeine Herrſchaft ausbreiten, durch Wort und Predigt, und die Folge und Wirkung wird dann ſein, daß die Heiden auf ihn hoffen, an ihn glauben als ihren HErrn und Heiland. Der Glaube beweiſt ſich dann in Lob und Dank. Alle vier Schriftcitate gehen alſo auf die V. 8. 9a genannte Thatſache der Gegenwart, daß Chriſtus auch der Diener der Heiden geworden iſt, und daß die Heiden Gott preiſen um ſein Erbarmen.

Indem der Apoſtel im vorliegenden Abſchnitt die neuteſtamentliche Kirche als eine Gemeinſchaft zwiſchen dem gläubigen Iſrael und den bekehrten Heiden darſtellt, die nun beide mit einander den Gott und Vater JEſu Chriſti anbeten, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß er mit der an die Chriſten gerichteten Ermahnung, einander aufzunehmen, V. 7, ſonderlich auch das rechte brüderliche Verhalten und Einver-

nehmen zwischen Judenchristen und Heidenchristen anempfehlen wollte. Ein solches monitum war überall am Platz, wo Juden und Heiden zu Einer Gemeinde zusammengeschlossen waren, und setzt nicht nothwendig Mißhelligkeiten zwischen den beiden Parten voraus. Uebrigens liegt in unserm Abschnitt, V. 7—12, nicht auf der Ermahnung der Nachdruck, sondern auf der Motivirung derselben. Am Schluß des Unterrichts, den er den römischen Christen ertheilt hat, gedenkt der Apostel noch lobpreisend des großen, wunderbaren Geheimnisses, über welches er sich in andern Briefen, wie im Epheserbrief und Colosserbrief, des Längeren verbreitet hat, daß Juden und Heiden jetzt zu Einem Leib vereinigt sind, und schärft da freilich zugleich seinen christlichen Lesern, die von so verschiedener Herkunft waren, die Pflicht ein, die von Gott hergestellte Einigkeit zu wahren durch das Band des Friedens.

Der Apostel schließt diese letzte Ausführung von V. 7 ab und überhaupt seine ganze Belehrung und Ermahnung, die er den römischen Christen hat zu Theil werden lassen, mit einem kurzen Votum ab, mit dem Wunsche, daß der Gott der Hoffnung sie mit aller Freude und Frieden im Glauben erfülle, damit sie reich seien in der Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes. *Ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.* V. 13. *Χαρά* und *εἰρήνη*, „Freude" und „Friede", die hier ähnlich wie 1, 7; 14, 17 mit einander verbunden sind, bezeichnen auch hier die innere Verfassung des Christen. Die Grundstimmung der Christen ist Freude, Freude an dem Heil, das ihnen, Juden, wie Heiden, zugefallen ist, und die Christen haben Frieden mit Gott, dieser Friede erfüllt ihre Seele und gibt derselben Halt und Kraft. Im Glauben haben sie Freude und Friede, in ihrem christlichen Glauben, im Glauben an Christum, indem Christus ihnen eben das Heil, dessen sie sich freuen, und den Frieden mit Gott vermittelt hat. Und der Wunsch des Apostels geht nun dahin, daß ihr Glaube erstarke und so Freude und Friede sich mehre, und zwar zu dem Zweck, damit sie reich, überschwänglich reich seien in der Hoffnung. Wer des gegenwärtigen Heils in Christo sich freut und Frieden hat mit Gott, der hofft auch zuversichtlich auf die Vollendung des Heils, auf die zukünftige Herrlichkeit. Und in dem Maaß, als Freude und Friede sich mehren, erstarkt auch die Hoffnung. Freilich geschieht dies nur in der Kraft des Heiligen Geistes, daß die Christen unter den mannigfaltigen Widerwärtigkeiten dieser Zeit, unter welchen der Glaube sich erproben

muß, und welche ihrer Verherrlichung noch im Wege stehen, die Hoffnung festhalten. Und so erwünscht und erbittet der Apostel den Christen, wie sie auch selbst sich das erbitten sollen, daß der Gott der Hoffnung, der da Hoffnung gibt und wirkt, sie im Glauben freudevoll und friedevoll mache, damit sie so in der Kraft Gottes und seines Geistes hoffnungsvoll und recht zuversichtlich dem seligen Ziel ihrer Bestimmung entgegensehen und entgegengehen.

Es bedarf kaum noch der Bemerkung, daß, was im vorliegenden Abschnitt von den Juden gesagt ist, daß Christus zunächst Diener der Beschneidung geworden sei, keineswegs, wie Baur und sein Anhang wähnt, dem widerspricht, was Cap. 9—11 von den Juden gesagt war. Wir haben ja auch 9, 24 davon gelesen, daß Gott uns, die wir jetzt Christen sind, berufen hat aus Juden und Heiden; 11, 1. 2, daß Gott sein Volk, das er sich zuvor ersehen, nicht verstoßen hat; 11, 5, daß auch in der Jetztzeit ein Rest zu Folge der Wahl der Gnade vorhanden sei 2c.

Summa des Abschnitts 15, 1—13: **Der Apostel ermahnt die Christen, die Gebrechen der Schwachen zu tragen, und allesammt recht brüderlich und einträchtig mit einander zu leben und zu verkehren, sich als eine einheitliche Gottesgemeinde Gott darzustellen.**

V. 14—34. Der Epilog.

V. 14—16. Ich bin aber, meine Brüder, meinerseits euretwegen der Zuversicht, daß ihr eurerseits voll Trefflichkeit seid, erfüllt mit aller Erkenntniß, im Stande auch, einander zurechtzuweisen. Aber ich habe theilweise ziemlich kühn an euch geschrieben, Brüder, indem ich euch erinnern wollte von wegen der Gnade, die mir von Gott gegeben ist, daß ich sein soll ein Diener Christi JEsu in Bezug auf die Heiden, priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit zu Stande komme das Opfer der Heiden als ein wohlgefälliges, geheiligt im Heiligen Geist.

Der Apostel ist mit der von ihm beabsichtigten Belehrung und Ermahnung zu Ende gekommen. Es folgt ein Epilog, welcher, wie sich aus dessen Inhalt von selbst ergibt und fast allgemein anerkannt ist, nicht der letzten Vermahnung, auch nicht dem paränetischen Theil des Briefs von 12, 1 ab, sondern dem ganzen Brief gilt und der Einleitung desselben 1, 8—15 entspricht. Mittelst des üblichen

metabatischen *δέ* fügt Paulus eine Rechtfertigung dieses seines Schreibens an. Die Bemerkung V. 14 ist nur Einleitung zu dem, was er von V. 15 an über sein Schreiben, *ἔγραψα*, aussagt. *Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου,* so lesen wir zunächst, *καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν, ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν.* Das *καὶ αὐτὸς ἐγώ* hat offenbar sein Correlat in dem folgenden *καὶ αὐτοί.* Wir lassen das doppelte *καί* am besten unübersetzt. Der Apostel ist seinerseits überzeugt, obwohl man nach seinem Brief etwa das Gegentheil vermuthen könnte, daß seine Leser, die römischen Christen ihrerseits, auch ohne diese Belehrung und Ermahnung von seiner Seite, sich in einem guten christlichen Stand befinden. Zuvörderst, daß sie voll Trefflichkeit sind. *Ἀγαθωσύνη*, ein Wort jüngerer Bildung, bedeutet überhaupt „Güte", „Bravheit", „Trefflichkeit" und bezeichnet hier die christliche Gesinnung und Tüchtigkeit. Der Apostel ist ferner überzeugt, daß seine Leser mit aller Erkenntniß erfüllt sind, die christliche Wahrheit recht erkannt haben. Der erste der zwei von *ὅτι* abhängigen Sätze hat Bezug auf den zunächst vorhergegangenen paränetischen Theil des Briefs, nach welchem es scheinen könnte, als wenn es mit dem Leben und Wandel der römischen Christen nicht ganz richtig stände; der zweite auf den belehrenden Theil des Briefs, welcher den Eindruck machen könnte, als wären die Römer noch weit in der Erkenntniß zurück. Schließlich versieht sich Paulus auch noch dessen mit aller Zuversicht zu seinen Lesern, daß, wo überhaupt noch Zurechtweisung in Lehre oder Leben nöthig erscheint, sie sich selbst einander zurechtweisen können. Er hat also nicht in der Meinung an sie geschrieben, „als ob sie", um mit Hofmann zu reden, „wegen Mangels an rechter Gesinnung seines Ermahnens oder wegen Mangels an Erkenntniß seiner Belehrung bedürften, oder als müßte er einem Unvermögen der Leser, sich einander das Nöthige zu sagen, mit einem den unterschiedlichen Bedürfnissen der Einzelnen entsprechenden Briefe zu Hülfe kommen". Das gute Zutrauen des Apostels zu den römischen Christen fußt selbstverständlich auf der Kenntniß, die er von dem Stand der Dinge in Rom besitzt, auf den Mittheilungen, die er von Andern erhalten hat. Und die vornehmsten Glieder der römischen Gemeinde sind ja ihm persönlich bekannt. Es ist äußerste Willkür und Thorheit, wenn Baur aus dieser Aeußerung über das Christenthum der Römer die Unechtheit des ganzen Abschnitts erweisen will, indem er annimmt, daß ein späterer Schriftsteller mit einer solchen captatio benevolentiae die Christen, sonderlich die Judenchristen in

Rom, auf die Pauli Römerbrief einen schlimmen Eindruck gemacht habe, habe besänftigen wollen. Das Vertrauen Pauli zu seinen Lesern ist wohl begründet und, daß er dasselbe offen ausspricht, nur wohl gethan. Schüler und Hörer des göttlichen Worts werden nur gereizt und angespornt, in der Erkenntniß und in der Gottseligkeit fortzuschreiten, wenn ihr Lehrer und Prediger zu ihnen Vertrauen zeigt und das, was sie bisher durch Gottes Gnade erkannt und gewonnen haben, offen anerkennt.

Trotz der guten Meinung, die er von den römischen Christen hat, hat Paulus aber gleichwohl an sie geschrieben, V. 15, und zwar *τολμηρότερον ἀπὸ μέρους*, was jedoch die Bruderschaft nicht beeinträchtigt. Die Wiederholung des *ἀδελφοί* ist wohl am Platz. Die meisten Ausleger fassen *τολμηρότερον* als stricten Comparativ, müssen dann aber die Comparation selbst ergänzen. Meyer und Weiß meinen, Paulus habe „kühnlicher geschrieben, als es ein so gutes Zutrauen mit sich zu bringen scheint"; Hofmann, er habe sich mehr als sonst herausgenommen, „weil er an diese nicht von ihm gestiftete Gemeinde zu schreiben nicht das gleiche Recht hatte, wie bei andern Briefen". Es scheint uns das Einfachste und Natürlichste, den Comparativ mit Schierlitz im Sinn von ziemlich, „ziemlich kühn" zu nehmen. „Ziemlich kühn habe ich, Brüder, theilweise an euch geschrieben." Die „theilweise Kühnheit" hat man in einzelnen kühnen, starken, „gewagten" Ausdrücken gesucht. Wir denken dabei aber lieber an ganze Partieen und Ausführungen des Briefs. Hat doch der Apostel in dem belehrenden Theil, wo er die Glaubensgerechtigkeit darstellt, so scharf und energisch, wie nur möglich, alle Werkgerechtigkeit ausgeschlossen, und in dem ermahnenden Theil den gerechtfertigten, geheiligten Christen nachdrücklich eingeschärft, daß sie sterben und verderben müssen, wenn sie hinfort noch der Sünde dienen und nach dem Fleische leben. Dem Christen, welcher seinem Bruder Aergerniß gibt, hat er vorgestellt, daß er damit seinem Bruder, für den Christus gestorben ist, zum Verderben hilft. Eine zweite Näherbestimmung zu *ἔγραψα* ist *ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς*. Dieses Compositum, eigentlich: „wieder in Erinnerung rufen", ist nur ein verstärktes *μιμνήσκειν*. Das war der Zweck dieses seines Schreibens. Der Apostel wollte seine Leser an das erinnert haben, was sie schon wissen, von Andern gehört und gelernt haben. Alle Christen, die da die Wahrheit erkannt haben und in der Wahrheit stehen und wandeln, bedürfen noch der Erinnerung, und zwar auch nachdrücklicher Erinnerung an die erkannte Wahrheit, auch wenn kein sichtlicher

Mangel oder Mißstand vorliegt, damit die christliche Erkenntniß und Gesinnung geklärt, gefördert und befestigt werde. Ja, ohne fortgehende Erinnerung würden die Christen gar bald wieder verlieren, was sie haben, wie denn Luther öfter bezeugt, daß seine Wittenberger bald wieder Heiden werden würden, wenn er nur ein Jahr lang mit der Predigt des Evangeliums nachlassen würde. Die christlichen Wahrheiten gehen eben wider Fleisch und Blut und schwinden aus dem Herzen, wenn sie nicht durch fortlaufende Lehre, Ermahnung, Erinnerung im Fluß erhalten werden. Die in Pauli Römerbrief vorliegende, von Gott inspirirte Erinnerung kann und soll aber den Christen aller Zeiten dazu dienen, daß sie das hochtröstliche Geheimniß von ihrer Rechtfertigung und Erlösung immer besser und gründlicher fassen und verstehen lernen, daß sie ihres Glaubens immer froher und gewisser und zu allem guten Werk immer williger und geschickter werden.

Was aber den Apostel eigentlich bestimmt, ja genöthigt hat, zu *dem genannten Zweck an die Römer zu schreiben, ist die Gnade, die ihm von Gott gegeben ist, daß er ein Diener Christi JEsu sein soll in Bezug auf die Heiden.* V. 15. 16. *Gott hat ihm diese besondere* Gabe und Gnade ertheilt, Christus, der HErr und Regent der Kirche, hat ihm diesen Dienst zugewiesen, das Heidenapostelamt. Vgl. 1, 5. Das ist ein priesterlicher Dienst: „priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes“, *ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*. Paulus verwaltet priesterlich, das ist verkündigt das Evangelium Gottes. Indeß ist das Evangelium nicht als das Opfer gedacht, das Paulus darbringt, sondern als Mittel und Instrument, durch welches das intendirte Opfer bereitet und zugerichtet wird. Es heißt weiter: *ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν*, „damit zu Stande komme das Opfer der Heiden“. *Γένηται* hat hier selbstständige Bedeutung. Es handelt sich zunächst darum, daß ein Opfer dargebracht werde, zu Stande komme, die Beschaffenheit des Opfers ist erst das Zweite. Das Opfer, auf welches es mit der Predigt Pauli unter den Heiden abgesehen ist, sind die Heiden selbst. Der Genitiv *τῶν ἐθνῶν* ist Genitiv der Apposition. Und das ist, wie die zwei folgenden appositionellen Näherbestimmungen besagen, ein wohlgefälliges Opfer, geheiligt im Heiligen Geist, *εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Der Heilige Geist hat die Herzen der Heiden geheiligt, Gott geweiht. Darum hat Gott an dem Opfer der Heiden besonderes Wohlgefallen. Durch die Verkündigung des Evangeliums, und das gilt von jedweder Verkündigung des Evangeliums, wird der Heilige

Geist gegeben, und durch den Heiligen Geist werden die Herzen der Menschen geheiligt, erneuert, zu Gott bekehrt, Gott zugethan, gleichsam als Gabe und Opfer Gott dargebracht. Ein solches Opfer waren die römischen Christen schon geworden, ehe Paulus an sie schrieb, durch das Wort, das sie von Andern vernommen hatten. Indeß Paulus hat Recht und Beruf an die Heiden insgemein. So gehört es zu seinem Amt, auch die bekehrten Heiden zu belehren und sie zu stärken, damit sie das bleiben, was sie sind, und es immer mehr werden, ein wohlgefälliges, geheiligtes Gottesopfer. Darum hat er an die Römer geschrieben.

V. 17—21. Ich habe nun Ruhm in Christo JEsu in dem, was Gott betrifft. Denn ich werde mich nicht unterfangen, etwas zu reden von dem, das nicht Christus ausgerichtet hat durch mich zum Gehorsam der Heiden mit Wort und Werk, in Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes, so daß ich von Jerusalem an und im Umkreis bis Illyrien das Evangelium von Christo erfüllt habe, indem ich mich befleißige, das Evangelium so zu verkündigen, nicht wo Christus genannt worden ist, damit ich nicht auf einen fremden Grund baue, sondern wie geschrieben steht: denen nichts verkündigt worden von ihm, die sollen sehen, und die nichts gehört haben, sollen vernehmen.

Kraft seines Amts als Heidenapostel hat Paulus an die Römer geschrieben und ihnen die in diesem Brief vorliegende Belehrung und Ermahnung ertheilt, und damit seine Leser diese Gnade, die ihm von Gott gegeben ist, recht erkennen, spricht er sich noch weiter darüber aus und weist insonderheit auf den Erfolg seiner bisherigen Amtswirksamkeit hin. Er fährt fort: *Ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς θεόν.* V. 17. „Ich habe nun Ruhm in Christo JEsu in dem, was Gott betrifft." Nachdem Paulus von Gott zum Heidenapostel bestellt und mit dem Evangelium von Christo betraut ist, kann er sich nun auch in Gottes Sachen, hinsichtlich des von Gott ihm verliehenen Berufs rühmen. Freilich ist dieses sein Rühmen, wie all sein Thun und Wirken, in Christo JEsu beschlossen. Wiefern er Ursache hat, sich zu rühmen, zeigt die Aussage V. 18. 19. Der Zweck seines Berufs ist auch realisirt worden. Er hat viel ausgerichtet „zum Gehorsam der Heiden", um unter den Heiden den

Gehorsam des Glaubens aufzurichten. Er hat „mit Wort und Werk", vor Allem durch seine Predigt, dann aber auch durch das Exempel seines Lebens und Wandels, welches seine Lehre bestätigte, wie auch „in Kraft von Zeichen und Wundern", welche den Eindruck seiner Rede verstärkten, viele Heiden zum Glauben gebracht. Indeß nicht in eigener Kraft, sondern „in der Kraft des Geistes Gottes" oder, wie eine andere Lesart lautet, „des Heiligen Geistes". Der Heilige Geist, der allein den Glauben wirkt, wirkt und waltet im Wort und Werk der Prediger des Evangeliums. Um allen Ruhm von der eigenen Person und eigenen Tüchtigkeit abzuwenden, leitet der Apostel diese Aussage über seine Wirksamkeit mit den Worten ein: *οὐ γὰρ τολμήσω λαλεῖν τι ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν.* So ist er gesonnen, er will und wird in keinem Fall sich unterfangen, etwas zur Sprache zu bringen, etwas zu rühmen, was nicht Christus durch ihn ausgerichtet hat. Was er in seinem Amte ausgerichtet hat, das hat Christus durch ihn zu Stande gebracht, Christus und sein Geist. Die Prediger des Evangeliums sind Organe Christi.

Was er bisher durch Wort und Werk, in der Kraft Christi und des Geistes Gottes ausgerichtet hat, das Resultat seiner bisherigen Amtswirksamkeit faßt Paulus nun V. 19 b in die Worte zusammen: *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.* Er hat von Jerusalem an bis nach Illyrien das Evangelium von Christo erfüllt. Er macht den Ausgangspunkt und den Endpunkt seiner apostolischen Laufbahn namhaft. Von Jerusalem ist überhaupt Gottes Wort ausgegangen. In Jerusalem hatte Christus zu Paulus gesagt: „Gehe hin! denn ich will dich ferne unter die Heiden senden." Act. 22, 21. In Jerusalem hatte Paulus kräftiges Zeugniß von Christo abgelegt. Act. 9, 20 ff. Dann war er ausgegangen in die Lande der Heiden und war vorgedrungen bis Illyrien. Die Provinz Illyrien, die der Apostel wohl von Macedonien oder Griechenland aus aufgesucht hatte, bildete die äußerste Westgrenze der östlichen Hälfte des römischen Reichs. Zwischen „Jerusalem" und „Illyrien" ist noch der Ausdruck *κύκλῳ* eingeschoben. Das *καὶ κύκλῳ* bezieht sich wohl nicht auf *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ* zurück, so daß die Umgegend von Jerusalem, etwa gar Syrien und Arabien, gemeint wäre, sondern wir verstehen es lieber mit Hofmann und älteren Auslegern, dem Zusammenhang entsprechend, dahin, daß Paulus von Jerusalem aus bis Illyrien, einen Umkreis beschreibend, die zwischenliegenden Län-

der mit der Predigt des Evangeliums durchzogen, durch den römischen Orient die weite Runde gemacht hat. Der Apostel sagt aber nun nicht, daß er in den genannten Ländern das Evangelium gepredigt, sondern daß er auf dieser weiten Rundreise das Evangelium von Christo erfüllt habe. *Πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον* heißt nicht einfach „das Evangelium verkündigen", so daß dasselbe als ein leeres Gefäß gedacht wäre, das erst mit seiner Verkündigung seine Fülle bekäme, sondern bedeutet, wie Schierlitz angibt, „das Evangelium ausrichten, vollbringen, vollenden, bis ans Ende führen", oder, wie Grimm das näher erklärt, ad finem perducere evangelium, efficere, ut ubique innotescat, agnoscatur, apprehendatur. „Dieses *πληροῦν* ist extensiv geschehen, dadurch daß das Evangelium allenthalben von Jerusalem bis Illyrien verkündigt und zur Annahme gebracht ist. Analog ist die Vorstellung: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε* Act. 6, 7; 12, 24; 19, 20. So lange die Heilskunde in einem Bereiche von Ort zu Ort getragen wird, ist sie *im Wachsthum und Zunehmen begriffen*; ist sie aber überall hingebracht, so daß keine Stätte mehr zur Verbreitung übrig ist (V. 23), so ist sie aus der wachsenden Zunahme in die Vollendung eingetreten." Meyer. Vgl. den Ausdruck *πληροῦν τὸν λόγον* Col. 1, 25. Das Evangelium erscheint hier, wie Godet richtig anmerkt, als eine Aufgabe, die erfüllt, absolvirt sein will. Das Evangelium hat eine Mission an alle Völker der Erde, und die besteht darin, daß es überall bekannt und angenommen werde. Freilich nehmen nicht alle Heiden, die das Evangelium hören, dasselbe an, sondern nur die, welche zu dem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* gehören. 11, 25. Wenn die Vollzahl der Heiden ins Reich Gottes eingegangen, zum Glauben gekommen ist, zusammt dem *πᾶς Ἰσραήλ*, dann hat das Evangelium seine Mission auf Erden erfüllt. Und so hat Paulus an seinem Theil in allen Ländern zwischen Jerusalem und Illyrien die Aufgabe des Evangeliums erfüllt. Er hat nicht an allen Orten des römischen Orients gepredigt und gewirkt, sondern nur in den Hauptstädten die christliche Kirche gestiftet. Von da aus konnte sich dieselbe leicht von selbst in die Umgebung weiter verbreiten.

Bei dieser seiner Missionsthätigkeit, die er im Orient zu Ende geführt hat, ist Paulus, wie er V. 20. 21 noch hinzufügt, beflissen und setzt seine Ehre darein, das Evangelium nur so, nur da zu verkündigen, wo Christus nicht genannt, der Name Christi noch nicht bekannt ist; *οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι, οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός*. Er will nicht auf einen fremden Grund bauen.

Er will nicht in die Arbeit Anderer eingreifen. Er befolgt die Jes. 52, 15 ausgesprochene Maxime: „Denen nichts verkündigt von ihm, die sollen sehen, und die nichts gehört haben, sollen vernehmen." Der Apostel citirt nach der Septuaginta. Nach dem Urtext lauten die Worte: „was ihnen nie erzählt ward, sehen sie, und was sie nie gehört, erkennen sie". Beide Sätze geben wesentlich denselben Sinn. Die Könige und Völker der Erde werden dereinst, dies weissagt der Prophet, etwas sehen, das heißt inne werden, etwas vernehmen, was ihnen bis dahin nicht verkündigt worden ist, nämlich die Kunde von dem Knechte Gottes. Das hier geltend gemachte Princip, nach welchem er sich speciell bei seiner Missionswirksamkeit richtete, schloß selbstverständlich nicht aus, daß Paulus auch an nicht von ihm selbst gestiftete Gemeinden, wie an die römische und colossische, Briefe schrieb und bei seiner Durchreise jedweder Christengemeinde *χάρισμά τι πνευματικόν* mittheilte. Er war ja, nach der ihm von Gott verliehenen Gnade, der Apostel und Lehrer der Heiden *κατ' ἐξοχήν*.

V. 22—33. Deshalb bin ich auch meist verhindert worden, zu euch zu kommen. Jetzt aber, da ich keinen Raum mehr habe in diesen Gegenden, dagegen Verlangen habe, zu euch zu kommen von vielen Jahren her, (werde ich), sobald ich nach Spanien reise, (dies thun); denn ich hoffe auf der Durchreise euch zu sehen und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich zuerst an euch mich zum Theil erquickt habe. Jetzt aber reise ich nach Jerusalem zum Dienst für die Heiligen. Denn es hat gefallen Macedonien und Achaja, eine Sammlung zu veranstalten für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem. Denn es hat ihnen so gefallen, und sie sind auch ihre Schuldner; denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Antheil erhalten haben, so sind sie schuldig, auch mit den leiblichen ihnen zu dienen. Wenn ich dies nun vollbracht und ihnen diese Frucht bestätigt habe, werde ich über euch nach Spanien reisen. Ich weiß aber, daß wenn ich zu euch komme, ich mit der Fülle des Segens Christi kommen werde. Ich ermahne euch aber, Brüder, durch unsern HErrn JEsum Christum und durch die Liebe des Geistes, mit mir zu kämpfen in euren Gebeten für mich zu

Gott, daß ich errettet werde von den Ungehorsamen in Judäa, und daß mein Dienst, der für Jerusalem bestimmt ist, gute Aufnahme finde bei den Heiligen, damit ich mit Freuden zu euch gekommen durch Gottes Willen mich mit euch erquicke. Der Gott des Friedens aber sei mit euch allen! Amen.

Nachdem Paulus auf seine bisherige Missionsthätigkeit zurückgeblickt, schaut er in die Zukunft aus und theilt seinen Lesern seinen Reiseplan mit. Bisher hatte er im Orient genug zu thun, deshalb war er verhindert gewesen, nach Rom zu kommen. V. 22. Es heißt: *ἐνεκοπτόμην τὰ πολλά. Τὰ πολλά* ist nicht so viel wie *πολλάκις* 1, 13, sondern bedeutet nur plerumque, „meistens". Der genannte Grund hatte ihn in den meisten Fällen, wenn sich ihm etwa zu einer Reise nach Rom Gelegenheit bot, davon zurückgehalten, wiewohl ab und zu auch andere Hindernisse sich ihm in den Weg gestellt hatten. Jetzt aber hat er seine Arbeit im Osten zu Ende geführt, hat „in diesen Gegenden", von Jerusalem bis Illyrien keinen Spielraum mehr. Und da er schon seit lange Verlangen hat, die römische Gemeinde zu besuchen, so will er jetzt, sobald er nach Spanien reist, diesem Verlangen nachkommen. Das ist offenbar der Sinn der Aussage V. 23. 24 a. Es ist indeß sehr fraglich, wie im Einzelnen die Worte lauten. Die lectio recepta lautet: *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς.* Nach dieser Textgestalt verläuft die Rede ganz glatt. „Jetzt aber, da ich keinen Raum mehr habe in diesen Gegenden . . . werde ich, sobald ich nach Spanien reise, zu euch kommen." Aber die letzten Worte, *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς,* sind sehr schwach beglaubigt, fehlen in א A B C D E F G, vielen Uebersetzungen und mehreren Vätern. Darum haben manche Ausleger im Folgenden die Fortsetzung des Satzes V. 23. 24 a gesucht. Griesbach, Knapp und Andere lesen: *ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλπίζω διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς* etc., indem sie das *γάρ* hinter *ἐλπίζω* streichen. „Sobald ich nach Spanien reise, hoffe ich auf der Durchreise euch zu sehen" ꝛc. Aber dieses *γάρ* ist sattsam bezeugt, von א A B C D E, und daher die Streichung desselben ziemlich willkürlich. Lachmann und Hofmann meinen, daß nach dem Zwischensatz V. 24 b mit dem *Νυνὶ δέ* V. 25 das *Νυνὶ δέ* V. 23 wieder aufgenommen und der dort begonnene Satz mit *πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ* zu Ende geführt werde. Indessen abgesehen von der gezwungenen

Construction ist doch das *πορεύομαι* V. 25, die Reise nach Jerusalem eine ganz andere Reise, als die nach V. 23. 24a intendirte. Wir fassen mit den meisten Auslegern den in *ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν* enthaltenen Nachsatz als einen Anakoluth, der sich von selbst ergänzt. Der Apostel hatte vorher zweimal geschrieben *τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, und so lag ihm bei diesem Nachsatz das *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* noch im Sinn. Die Meinung ist: da ich schon seit lange das Verlangen habe, zu euch zu kommen, so werde ich, sobald ich nach Spanien reise, dies auch thun und zu euch kommen. Die Aussage V. 24b ist die Erläuterung der vorhergehenden. „Denn ich hoffe auf der Durchreise euch zu sehen und von euch — eigentlich von euch aus, *ἀφ' ὑμῶν* — dorthin geleitet zu werden, wenn ich zuerst an euch mich zum Theil erquickt habe." Das ist der Reiseplan des Apostels. Nachdem derselbe in der Osthälfte des römischen Reichs seine Mission erfüllt hat, will er jetzt auch in der westlichen Hälfte das Evangelium von Christo erfüllen, zunächst in Spanien, wo der Name Christi noch nicht bekannt war. Der Weg nach Spanien führt ihn nach Rom. So will er bei der Durchreise in Rom sich eine kleine Weile des persönlichen Verkehrs mit den römischen Christen erfreuen und hofft dann, daß Abgeordnete der dortigen Gemeinde ihn bis nach Spanien begleiten und ihn etwa fürs Erste bei seinem Missionswerk im fernen Westen unterstützen werden. Nach ziemlich gesicherter Tradition hat Paulus auch wirklich in Spanien missionirt, ja ist vielleicht bis nach Britannien vorgedrungen. Nach Rom ist er freilich auf andere Weise gekommen, als er es erst dachte. Indeß was er weiter schreibt, läßt schon ahnen, daß die projectirte römisch-spanische Reise nicht ganz glatt und friedlich verlaufen werde.

Ehe der Apostel nach dem Occident aufbricht, muß er zuvor im Orient noch einen Auftrag ausrichten. V. 25—29. Er ist jetzt im Begriff, nach Jerusalem zu reisen zum Dienst für die Heiligen, für die dortigen Christen. Macedonien nämlich und Achaja haben beschlossen, für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem eine Sammlung zu veranstalten. *Κοινωνία* bedeutet an unserer Stelle, wie 2 Cor. 8, 4, Collecte, collatio, quippe qua editur communionis documentum. Grimm. Der Beisteuernde tritt in Gemeinschaft mit dem Unterstützten, sofern er *κοινωνεῖ ταῖς χρείαις αὐτοῦ* 12, 13. Paulus fügt zu *κοινωνίαν* noch *τινά*, „einen gewissen Betrag", hinzu, und deutet damit an, daß diese Gabe, wenn sie auch bei der großen Freigebigkeit der macedonischen Gemeinden an sich recht beträchtlich war, doch nur gering sei im Vergleich mit dem, was Macedonien und

Achaja Jerusalem verdankten. Von dieser Collecte redet er auch 1 Cor. 16; 2 Cor. 8. 9. Die Gemeinden von Macedonien und Achaja haben das beschlossen, es hat ihnen also gefallen, sie haben es mit gutem Willen gethan, εὐδόκησαν; andrerseits sind sie es auch den Brüdern in Jerusalem schuldig. „In Jerusalem war die Mutterkirche des Christenthums, so daß also die geistlichen Güter des Christenthums sich von Jerusalem aus über den κόσμος verbreiteten." Meyer. So ist es nur recht und billig, daß die bekehrten Heiden denen, an deren geistlichen Gütern sie Antheil erlangt haben, mit ihren leiblichen Gütern dienen. Wenn nun der Apostel dieses Geschäft ausgerichtet und den Heiligen in Jerusalem diese Frucht, diesen Ertrag der Bruderliebe versiegelt, bestätigt hat, will er über Rom nach Spanien reisen. „Der Act der Ueberantwortung selbst war die σφραγίς der Collecte für die Empfänger." „Durch Zustellung der Gelder wurden sie den Empfängern als die für sie gesammelte Frucht von Seiten des Apostels besitzrechtlich confirmirt wie mit aufgedrücktem Siegel." Weiß. Paulus fügt noch hinzu: „Ich weiß aber, daß wenn ich komme, ich mit der Fülle des Segens Christi kommen werde." Er wird den vollen Segen Christi mit sich bringen. Je länger er auf den persönlichen Verkehr mit den römischen Christen verzichtet hat, desto freudiger wird er, wenn er bei ihnen ist, seinen Mund gegen sie aufthun. Er ist überzeugt, daß Christus, welcher durch ihn, den Apostel der Heiden, seinen Segen den Heiden zuwendet, den Römern ein reiches Maaß von Segen wird zukommen lassen.

Mit mancherlei Befürchtung schickt sich der Apostel zu der Reise nach Jerusalem an. Er muß nach früheren Erfahrungen auf Feindseligkeiten und Nachstellungen von Seiten der ungläubigen Juden in Jerusalem, sonderlich der Obersten der Juden gefaßt sein. Er muß auch befürchten, daß die Liebesgabe der Heiden nicht allen Christen in Jerusalem willkommen sein möchte. Denn es gab in der dortigen Gemeinde judaistisch gerichtete Christen, welche das Werk Pauli unter den Heiden mit Mißtrauen beobachteten. Und so fordert er denn noch seine Brüder in Rom auf, ihn auf seiner Reise mit ihrer Fürbitte zu begleiten. V. 30—32. Er ermahnt sie „durch unsern HErrn JEsum Christum und durch die Liebe des Geistes", will sie bei dieser Ermahnung an JEsum Christum und die Liebe des Geistes erinnert haben. JEsus Christus, „der gemeinsame HErr verbindet die Christen zu einer Gemeinschaft, in welcher jeder des andern Fürbitte in Anspruch nehmen kann". Weiß. Die vom Heiligen Geist gewirkte Liebe bestimmt und treibt die Christen, einander

betend Hülfe zu leisten. Es heißt: *συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν*, „mit mir zu kämpfen in den Gebeten, die ihr für mich zu Gott richtet". Die Fürbitte der römischen Christen, wie des Apostels eigenes Beten gestaltet sich hier zu einem Kampf. Es gilt einen heißen Kampf zu führen, einen geistlichen Kampf gegen feindliche Gewalten, gegen unsichtbare Mächte der Bosheit, welche hinter den sichtbaren Gegnern stehen und die da dem Werk Pauli, dem Lauf des Evangeliums entgegenarbeiten. Was die Brüder in Rom dem Apostel erbitten helfen sollen und gewiß bei ihrer Liebe zu ihm gern erbitten helfen werden, ist, daß er von den Ungehorsamen in Judäa errettet werde und daß sein für Jerusalem bestimmter Dienst bei den Heiligen daselbst, und zwar bei allen Heiligen gute Aufnahme finde, damit er dann, wenn er durch Gottes Willen nach Rom gekommen, *ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς*, mit Freuden sich mit ihnen erquicken könne. Vgl. das *συμπαρακληθῆναι*, 1, 12. Wir wissen aus der Apostelgeschichte, Act. 21, 17 ff., daß und wie Gott das Gebet Pauli und der römischen Gemeinde erhört hat. In Jerusalem fand der Apostel keinen Widerspruch bei den Heiligen, gerieth freilich daselbst in die Hände der ungläubigen Juden, entging aber ihren Mordversuchen, und als er dann später als Gefangener nach Rom kam, so hat er dort doch ungehindert mit Freudigkeit zwei Jahre lang das Reich Gottes verkündigt und sich auch so lange Zeit ungehindert der Gemeinschaft der römischen Christen erfreuen dürfen. Mit dem Segenswunsch: „Der Gott des Friedens aber", das heißt, der durch Christum uns versöhnt ist, mit dem und in dem wir Frieden haben, vgl. Phil. 4, 9; 1 Thess. 5, 23; 2 Thess. 3, 16, „sei mit euch allen. Amen." beschließt der Apostel den Epilog seines Briefs.

Sechzehntes Capitel.

Eine Anzahl Ausleger, die übrigens an dem paulinischen Ursprung des ganzen Briefs festhält, wie z. B. Reuß, Ewald, Mangold, Schultz, Sabatier, Weiß, Feine, sieht in dem Passus Röm. 16, 1—20 ein besonderes Empfehlungsschreiben für die Phöbe, das an die Gemeinde zu Ephesus gerichtet sei. Die Hauptstütze für diese Annahme ist die Thatsache, daß Paulus in der Gemeinde, an die er sich 16, 1—20 wendet, eine Anzahl Bekannte hatte, die er namentlich grüßen läßt,

während doch die römische Gemeinde ihm persönlich unbekannt war. Aber es ist sehr begreiflich, wie Meyer richtig urtheilt, daß gerade Rom der Ort war, wo gar manche Christen aus Asien und Griechenland sich bleibend oder zeitweilig niedergelassen hatten. Orbis in urbe erat. Und die Grußliste V. 3—16 enthält eine verhältnißmäßig so geringe Zahl Namen von Christen, resp. christlichen Familien, daß man nicht mit Jülicher „eine Völkerwanderung" von Christen aus dem Osten nach Rom anzunehmen braucht, und daß der Apostel gleichwohl die römische Gemeinde im Ganzen und Großen mit Recht als eine ihm persönlich unbekannte betrachten und behandeln konnte. Gegen die in Rede stehende Hypothese spricht direct, daß sich dann auf keine Weise erklären ließe, wie ein für die Christen in Ephesus bestimmtes Schriftstück in den Römerbrief hineingerathen sein sollte. Wir behalten daher in Uebereinstimmung mit allen Zeugen und mit den allermeisten Auslegern das ganze 16. Capitel als Bestandtheil des Römerbriefs bei.

V. 1. 2. Empfehlung der Phöbe.

Ich empfehle euch aber Phöbe, unsere Schwester, welche Diakonissin der Gemeinde in Kenchreä ist, daß ihr sie aufnehmt in dem HErrn, würdig der Heiligen, und ihr beistehet, in welchem Handel sie etwa euer bedarf. Denn auch sie hat Vielen beigestanden und auch mir selbst.

Der Apostel ist mit seinem Sendschreiben zu Ende gekommen. Er fügt nun noch Persönliches hinzu. Zunächst eine Empfehlung der Phöbe, welche nach aller Wahrscheinlichkeit die Ueberbringerin dieses Briefs war. Die römischen Christen sollen dieselbe aufnehmen in dem HErrn, wie es den Heiligen geziemt, ihr nicht nur äußerlich Gastfreundschaft erweisen, sondern sie als Schwester, als Mitchristin und um ihres Dienstes willen werth halten. Phöbe war Diakonissin, *διάκονος*, Pflegerin der Armen, Kranken, Fremden, in der Gemeinde zu Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Corinth. So mögen die Brüder in Rom ihr sonderlich auch Beistand leisten, wenn sie in irgend einem Handel ihrer bedarf, und ihr damit ihren treuen Dienst vergelten, den sie vielen Christen ihrer Gemeinde und auch dem Apostel selbst geleistet hat. Wahrscheinlich ist Paulus während seines Aufenthalts in Kenchreä einmal krank gewesen. Es heißt: *προστάτις ἐγενήθη*, das bedeutet Patronin, Gönnerin, Fürsorgerin, Pflegerin.

V. 3—16. Grüße des Apostels.

Grüßet Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christo JEsu, welche für mein Leben ihren Hals dargeboten haben, welchen nicht ich allein dankbar bin, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, und die Gemeinde in ihrem Hause. Grüßet Epänetus, meinen Geliebten, welcher der Erstling Asiens für Christum ist. Grüßet Maria, welche sich viel um uns bemüht hat. Grüßet Andronicus und Junias, meine Verwandten und Mitgefangenen, welche angesehen sind unter den Aposteln, die auch vor mir Christen gewesen sind. Grüßet Amplias, meinen Geliebten im HErrn. Grüßet Urbanus, unsern Mitarbeiter in Christo, und Stachys, meinen Geliebten. Grüßet Apelles, den Bewährten in Christo. Grüßet die aus den Angehörigen des Aristobulus. Grüßet Herodion, meinen Verwandten. Grüßet die von den Angehörigen des Narcissus, die im HErrn sind. Grüßet Tryphäna und Tryphosa, die im HErrn arbeiten. Grüßet Persis, die Geliebte, die viel gearbeitet hat im HErrn. Grüßet Rufus, den Erwählten im HErrn, und seine wie meine Mutter. Grüßet Asyncritus, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder mit ihnen. Grüßet Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester, und Olympas, und die Heiligen mit ihnen alle. Grüßet einander mit dem heiligen Kuß. Es grüßen euch die Gemeinden Christi.

Es folgt hier eine Grußliste, welche Namen von Christen enthält, die dem Apostel nahe standen, ihm meist wohl persönlich bekannt waren und zur Zeit sich in Rom aufhielten. Gerade weil er die römische Gemeinde noch nicht gesehen hatte, erklärt sich, daß Paulus die ihm bekannten Glieder derselben namentlich grüßen läßt. Wenn er an Gemeinden schrieb, die er selber gestiftet hatte und persönlich kannte, kam es ihm nicht in den Sinn, eine Anzahl Gemeindeglieder herauszugreifen und durch specielle Grüße auszuzeichnen. Zugleich will er, indem er alle persönlichen Beziehungen, die er hatte, geltend macht, das Band mit der römischen Gemeinde, die ihm sehr am Herzen liegt, noch enger knüpfen.

Der erste Gruß, V. 3—5, gilt dem jüdischen Ehepaar Aquila und Priscilla, das uns aus der Apostelgeschichte wohl bekannt ist. Dieselben waren durch das Verbannungsedict des Kaisers Claudius aus Rom vertrieben und mit dem Apostel in Corinth zusammengetroffen und dort, gewiß durch seinen Dienst, für den HErrn gewonnen worden. Dann hatte Paulus sie mit sich nach Ephesus genommen, wo sie eine rege christliche Thätigkeit entfalteten, z. B. den Apollo im Wege Gottes unterwiesen, ihr Haus christlichen Versammlungen öffneten. Act. 18, 1 ff. 18 ff. 24 ff.; 1 Cor. 16, 19. Jetzt finden wir sie wieder in Rom. Es war ganz natürlich, daß sie, nachdem das Edict des Claudius seine Kraft verloren hatte, an ihren früheren Wohnort zurückgekehrt waren. Und da sie offenbar vermögend waren und eine Reise von Rom nach Ephesus keinerlei Schwierigkeit bot, so kann es auch nicht befremden, daß sie mehrere Jahre später die ephesinische Gemeinde, die ihnen während ihres Exils lieb geworden war, wieder einmal aufsuchten. 2 Tim. 4, 19. Paulus nennt an unserm Ort, wie auch 2 Tim. 4, 19, Priscilla oder vielmehr Prisca an erster Stelle, vermuthlich weil sie in der Förderung der Sache Christi noch eifriger war, als ihr Mann. Er empfiehlt beide Eheleute den römischen Christen als seine Gehülfen in Christo JEsu, als seine Mitarbeiter am Evangelium und gedenkt eines sonderlichen Liebesdienstes, den er von ihnen erfahren hat. Sie haben einmal, vermuthlich in Ephesus, mit Gefährdung ihres eigenen Lebens ihn aus einer Lebensgefahr gerettet. In diesem bildlichen Sinn nehmen wir mit den meisten Auslegern die Worte *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν*, „welche für mein Leben ihren Hals dargeboten", eigentlich unter das Richtbeil gelegt haben. Hierfür schulden alle Heidengemeinden ihnen Dank, indem sie den Apostel der Heiden am Leben erhalten haben. Zugleich grüßt Paulus „die Gemeinde in ihrem Haus", *τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*, die ihm sonst unbekannt war. In größeren Städten wurden die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen, weil Ein Haus sie nicht faßte, in verschiedenen Localen gehalten. Wie in Ephesus, so hatten Aquila und Priscilla auch in Rom ihr Haus zu einer solchen Versammlung eines Theils der Ortsgemeinde dargeboten.

Die V. 5b—15 aufgezählten Personen sind uns sonst sämmtlich unbekannt. Es ist ganz willkürlich, wenn Hofmann die V. 5b—13 Genannten der V. 5a erwähnten Hausgemeinde zuweist. Epänetus heißt *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*, der Erstling Asiens in Bezug

auf Christum, für Christum. Er war zuerst von den Asiaten zu Christo bekehrt, war also ein Heidenchrist, indem mit ihm die Gewinnung Asiens, das ist der römischen Provinz Asien, für Christum begann. Asien galt als Heidenland, wenn auch Juden darin wohnten. Die Lesart *τῆς Ἀσίας* ist bei Weitem bezeugter, als die andere *τῆς Ἀχαΐας*. Von Maria, ihrem Namen nach einer Judenchristin, wird bemerkt, daß sie sich viel um den Apostel bemüht habe. Andronicus und Junias nennt Paulus seine Verwandten, *τοὺς συγγενεῖς μου*, das ist Volksgenossen, vgl. 9, 3, in der Absicht, „um die zwiefache Gemeinschaft zu betonen, vermöge welcher er sie begrüßt". Hofmann. Sie gehörten zunächst demselben Volk an und waren andererseits seine Mitgefangenen, das ist, wie er selbst, von Christo der Welt, dem Judenthum abgewonnen. Auf diese bildliche Fassung führt der Ausdruck *συναιχμαλώτους*, da *αἰχμάλωτος*, wie Hofmann richtig bemerkt, immer nur den Kriegsgefangenen bezeichnet. Wo Paulus seiner leiblichen Gefangenschaft gedenkt, nennt er sich stets *ὁ δέσμιος*. Diese beiden Volksgenossen und Mitchristen des Apostels waren bei den Aposteln, den Zwölfen, rühmlichst bekannt, *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*, wie sie denn schon vor Paulo an Christum gläubig geworden waren. Während der Apostel Amplias einfach als seinen Geliebten im HErrn, Stachys als seinen Geliebten benennt, hebt er von Urbanus hervor, daß er mit ihm im Dienst Christi thätig gewesen sei, von Apelles, daß er sich in Christo, als Christ erprobt habe. Mit *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου* und *τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου* sind Leute aus dem Gesinde, wohl der Sclavenschaft des Aristobulus und Narcissus gemeint, welche also Christen geworden und dem Apostel bekannt waren. Es ist sehr fraglich, ob dieser Narcissus identisch ist mit dem mächtigen Freigelassenen des Claudius, von welchem Sueton, Claud. 28, und Tacitus in seinen Annalen, 12, 57, berichten. Solche geringe Brüder, christliche Sclaven sind Paulo ebenso lieb und werth und er will sie auch von der römischen Gemeinde ebenso werth gehalten haben, wie Männer, die in der Kirche einen Namen und Ansehen haben. Wenn er weiter den Herodion als seinen Verwandten bezeichnet, so ist damit nicht gesagt, daß alle die Personen, bei denen dieses Epitheton fehlt, Heidenchristen gewesen seien. Tryphäna und Tryphosa arbeiten redlich im HErrn, im Dienst des HErrn. Persis, die Geliebte, hat viel im HErrn gearbeitet. Unter den treuen Arbeitern ist der eine doch eifriger, als der andere. Selbstverständlich haben wir hier an eine christlichen Frauen entsprechende christliche Thätigkeit zu denken, nicht speciell an die Predigt des

Worts. Sehr wahrscheinlich ist Rufus der Sohn jenes Simon von Cyrene, welcher dem HErrn sein Kreuz nachtrug und den Marcus doch nicht unabsichtlich als den Vater des Alexander und Rufus benennt, 15, 21. Dann ist der Beiname „der Erwählte im HErrn" um so mehr am Platz, indem die wunderbare Führung, durch welche Simon und seine Familie Christo zugeführt wurden, als ein recht sichtlicher Erweis ihrer Erwählung erscheint. Die Mutter des Rufus hat dem Apostel mütterliche Liebe und Fürsorge zu Theil werden lassen, vielleicht in Jerusalem, daher derselbe sie auch seine Mutter nennt. Es werden V. 14. 15 noch zwei Reihen von Namen aufgeführt, ohne daß denselben, wie den vorigen, auszeichnende Prädicate beigefügt wären. Aus dem letzteren Umstande darf man nicht abnehmen, daß der Apostel diese Personen nicht ebenso, wie die zuvor Genannten, für liebe Christen, Geliebte in dem HErrn gehalten hätte, sondern etwa nur, daß sie ihm ferner standen, mit ihm nicht so vertraut waren. Der doppelte Zusatz „und die Brüder mit ihnen" und „die Heiligen mit ihnen alle" deutet auf eine zweite und dritte Hausgemeinde. So hat Paulus in den Hausgemeinden schließlich der ganzen römischen Gemeinde seinen Gruß entboten. Und die römischen Christen sollen nun die Liebesgemeinschaft, die er ihnen damit bezeugt, sich unter einander bezeugen durch den heiligen Kuß. Derselbe sollte Ausdruck und Siegel nicht der natürlichen, sondern der christlichen Liebesgemeinschaft sein. Der vorliegende Abschnitt schließt mit den Worten ab: „Es grüßen euch die Gemeinden Christi" oder „alle Gemeinden Christi". Auch wenn man das *πᾶσαι* nicht liest, sind doch die Christengemeinden insgemein gemeint. Ohne Zweifel waren dem Apostel von vielen Gemeinden, die um seinen Plan, nach Rom zu reisen oder dahin zu schreiben, wußten, ausdrückliche Grüße aufgetragen worden. Von den übrigen gilt, was Erasmus sagt: Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutat.

V. 17—20. Warnung vor Irrlehrern.

Ich ermahne euch aber, Brüder, daß ihr aufseht auf die, welche Spaltung und Aergerniß anrichten wider die Lehre, die ihr gelernt habt, und weichet von ihnen. Denn solche Menschen dienen unserm HErrn JEsu Christo nicht, sondern ihrem Bauche, und durch gleißende und schöne Reden betrügen sie

die Herzen der Arglosen. Denn euer Gehorsam ist zu Allen gekommen, so freue ich mich nun über euch; ich will aber, daß ihr weise seid in Bezug auf das Gute, lauter aber in Bezug auf das Böse. Der Gott des Friedens aber wird den Satan unter eure Füße treten in Kürze. Die Gnade unsers HErrn JEsu sei mit euch.

Das 16. Capitel ist dem Hauptinhalt nach ein „Grußcapitel“, wie es Luther nennt. Doch fügt der Apostel in diesen Nachtrag zu seinem Sendschreiben noch eine Warnung vor Irrlehrern ein. Er ermahnt seine Brüder, Acht zu haben auf die, welche eine der christlichen Lehre, die sie überkommen haben, widersprechende Lehre führen und damit Spaltungen anrichten und Aergerniß geben, zum Fall, zum Abfall von der Wahrheit Anlaß geben. Daß diese Warnung so kurz gefaßt und nachträglich angefügt ist, zeigt, wie z. B. auch Philippi, Meyer, Hofmann, Luthardt hervorheben, daß in der römischen Gemeinde falsche Lehrer noch nicht Eingang gefunden hatten. Die Beschreibung derselben ist so allgemein gehalten, daß man nicht ausschließlich an judaistische Gegner des Apostels denken darf. „Die Abweichungen von der gesunden, einheitlichen Lehre konnten eben so gut heidnischen Ursprungs sein und auf den Irrweg der Zuchtlosigkeit führen, als durch jüdische Gesetzlichkeit den Heilsweg der Glaubensgerechtigkeit versperren.“ Hofmann. Der Artikel *τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα . . . ποιοῦντας* weist auf dieses genus von Lehrern hin, die Irrlehrer und Friedestörer. Sicher denkt St. Paulus hierbei an solche Widersacher, wie sie bisher schon seinem Evangelium in den Weg getreten waren, wie die falschen Lehrer und Apostel aus der Beschneidung, welche die Gemeinden Galatiens und Achajas beunruhigt hatten, oder wie die Leugner der Auferstehung, die er im ersten Corintherbrief bekämpft, deren Irrthum ohne Zweifel heidnischen Ursprungs war. Und wenn die römischen Christen nun auch nicht unmittelbar bedroht waren, so konnte es doch leicht geschehen, daß Irrlehrer beiderlei Gattung auch auf die Christengemeinde der Welthauptstadt, die überall von sich reden machte, ihr Augenmerk richteten und auch dort Propaganda zu machen suchten. Und wenn dann dieser Fall eintritt, dann sollen die römischen Christen die Lehrer, welche eine neue, fremde Lehre bringen, wohl ins Auge fassen, *σκοπεῖν*, um sich vor ihnen zu hüten, und sollen von ihnen weichen, *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*, sie nicht hören, keinerlei Gemeinschaft

mit ihnen haben. Hier steht also Gottes Befehl, daß die Christen nicht nur falsche Lehre, sondern auch falsche Lehrer meiden und somit auch von solchen Kirchengemeinschaften, in denen Irrlehre und Irrlehrer geduldet werden, sich getrennt halten sollen. Aller Unionismus, welcher Wahrheit und Irrthum in demselben kirchlichen Organismus vereinigt, ist durch dies Wort des Apostels, und das ist Gottes Wort, verurtheilt. Aehnliche Warnungen lesen wir 2 Thess. 3, 6; Tit. 3, 10; 1 Cor. 5, 11; 2 Joh. 10.

Warum man von falschen Lehrern weichen müsse, zeigt Paulus V. 18. Dieselben dienen unserm HErrn JEsu Christo nicht, wie es sich doch gebührt, und wie sie etwa vorgeben, sondern dienen ihrem Bauch. Ihnen liegt nichts daran, dem HErrn Christo Seelen zu gewinnen, sondern sie verfolgen ihren eigenen Vortheil, ihr eigenes Gelüste, suchen sich selbst nur großen Anhang zu verschaffen, um Wohlleben und gute Tage zu haben. Und sie betrügen die Herzen der Arglosen, die sich von ihnen keines Argen versehen, durch gleißende Worte, sermo speciosus, *χρηστολογία* und Schönrednerei, *εὐλογία*. Sie können auch gar fromm reden, so daß ungeübte Christen ihre unlautere Absicht und ihren Irrthum nicht durchmerken und leicht verführt werden. Das einzige sichere Mittel, sich gegen ihre schädlichen Einflüsse zu wehren, ist daher, daß man sie gänzlich meidet und flieht. In dem folgenden Satz, V. 19, dessen *γάρ* sich auf die ganze mehrgliederige Aussage erstreckt, erklärt der Apostel, wie er jene Warnung V. 17 verstanden wissen will und warum er sie ausdrücklich ausgesprochen hat. Er weiß, daß die römischen Christen im Gehorsam stehen, ihr Gehorsam gegen das Evangelium ist zu Allen gekommen, ist überall bekannt. Darüber freut er sich. Doch er will auch, daß sie weise seien in Bezug auf das Gute, in der Erkenntniß der reinen heilsamen Lehre zunehmen, hingegen lauter und einfältig seien, *ἀκεραίους*, in Bezug auf das Böse, mit allem Bösen, also auch mit falscher Lehre unverworren bleiben. Falsche Lehre ist ein böses Ding, ja ein Werk des Teufels, satanische Lüge. Die Irrlehrer, welche Zwiespalt und Aergerniß anrichten, sind nicht Diener Christi, sondern stehen im Dienste Satans, welcher durch sie die Christen um Glauben und Seligkeit bringen will. So weist der Apostel schließlich noch V. 20 a auf diesen Erzfeind hin, aber gibt zugleich seinen Brüdern die Zusicherung, daß der Gott, der sie in seinen Frieden aufgenommen hat, nicht zugeben werde, daß der Teufel sein Heilswerk in ihnen vernichte. Ja, Gott wird Satan unter ihre Füße treten in Kürze. Der Tag ist nicht ferne, da der HErr den

Satan ganz zermalmen und die Seinen von allem Uebel, von allen Machinationen des bösen Feindes erlösen wird. Der Ausdruck συντρίψει ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν erinnert an Gen. 3, 15. „Die Verheißung des Protevangeliums ist zwar durch den Kreuzestod Christi objectiv ein für alle Mal erfüllt, aber sie gewinnt auch ihre fortgehende subjective Realisation innerhalb der Gemeinde Christi durch jeglichen Glaubenssieg derselben über den durch den Versöhnungstod Christi gerichteten und überwundenen Satan.“ Philippi. Und an jenem Tage wird der letzte, endgültige Sieg des Weibessamens erfolgen, wenn derselbe den Teufel, die alte Schlange, in den Abgrund verstoßen und beschließen wird.

Den Segenswunsch „Die Gnade unsers HErrn JEsu sei mit euch“ fassen wir als Abschluß des additamentum 16, 1—20.

V. 21—24. Grußbestellungen.

Es grüßt euch Timotheus, mein Mitarbeiter, und Lucius und Jason und Sosipater, meine Verwandten. Ich, Tertius, der diesen Brief geschrieben, grüße euch in dem HErrn. Es grüßt euch Gajus, mein und der ganzen Kirche Gastfreund. Es grüßt euch Erastus, der Verwalter der Stadt, und Quartus, der Bruder. Die Gnade unsers HErrn JEsu Christi sei mit euch allen. Amen.

Im vorliegenden Postscriptum, das dem Apostel nicht jetzt erst in den Sinn gekommen ist, sondern welches er wohl von vornherein, wie Philippi anmerkt, für den Schluß seines Briefs reservirt hat, bestellt derselbe der römischen Gemeinde noch Grüße von etlichen Personen, die damals sich in seiner Nähe befanden. Vor Allem von Timotheus, seinem treuen, in der ganzen Christenheit wohl bekannten Mitarbeiter. Der Name des Timotheus steht hier nicht mit an der Spitze des Briefs, wie in andern paulinischen Sendschreiben, welche an Gemeinden gerichtet waren, denen er persönlich bekannt war und werthvolle Dienste geleistet hatte. Der römischen Gemeinde stand Timotheus ferner, und er hatte auch nicht, wie Paulus, Beruf an die ganze Völkerwelt. Doch nahm er als Gehülfe des Heidenapostels selbstverständlich an dem Ergehen und Gedeihen der Gemeinde in der Hauptstadt des römischen Reichs warmen Antheil und bezeugte derselben hiermit durch seinen Gruß diese seine Theilnahme. Dem Timotheus schließen sich drei andere Volksgenossen Pauli an. Der hier

genannte Jason ist wahrscheinlich identisch mit dem Act. 17, 5 erwähnten Jason aus Thessalonich und Sosipater wohl derselbe, wie Sopater aus Beröa, Act. 20, 4; und die Annahme Godets liegt nicht so fern, daß diese Beiden sammt dem Dritten, Lucius, Abgeordnete der macedonischen Gemeinden in der Collectenangelegenheit waren und Paulus dann von Corinth nach Jerusalem begleiteten. Jetzt ergreift Tertius, dem Paulus diesen Brief dictirt hat, für seine Person das Wort und schreibt: „Ich, Tertius, der diesen Brief geschrieben, grüße euch in dem HErrn" und versichert damit den Brüdern in Rom, die ihm durch diesen Brief im Geist recht nahe getreten waren, daß er sich ihnen in Christo eng verbunden weiß. Paulus dictirt nun weiter: „Es grüßt euch Gajus, mein und der ganzen Kirche Gastfreund." Unter dem gastlichen Dach dieses Gajus, den er selbst getauft, 1 Cor. 1, 14, hat er diesen Brief geschrieben. Dessen Haus stand aber allen Christen offen, die aus der Ferne nach Corinth gekommen waren. Mit *τῆς ἐκκλησίας* ist schwerlich die corinthische Ortsgemeinde gemeint, da der Ausdruck *ξένος* hierzu nicht passen würde. Desgleichen grüßt Erastus, der Stadtkämmerer, Verwalter der Stadtkasse in Corinth. Vides, jam ab initio, quamquam paucos, aliquos tamen fuisse Christianos in dignitate positos. Grotius. Quartus, der Bruder, war jedenfalls auch ein Glied der corinthischen Gemeinde. Die V. 21b und V. 23 genannten christlichen Brüder, welche dem Apostel Grüße nach Rom aufgetragen haben, hatten jedenfalls persönliche Freunde und Bekannte in der römischen Gemeinde.

Daß Paulus am Ende des Postscriptum den Segenswunsch wiederholt, und zwar durch *πάντων* und *ἀμήν* verstärkt, hat nichts Befremdendes. Die römischen Christen können daraus ersehen, wie sein Herz gegen sie offen steht. Apostoli mos ita fert, ut eandem salutandi formulam aliquoties repetat. Vide 2 Thess. 3, 16 et 18. Ita hodienum, ubi epistola vale dicto consummata est, et alia paucis commemoranda menti se adhuc afferunt, scribere solemus: vale iterum. Wolf.

V. 25—27. Schlußdoxologie.

Dem aber, der euch stärken kann nach meinem Evangelium und der Predigt von JEsu Christo, nach der Offenbarung des Geheimnisses, das verschwiegen gewesen in ewigen Zeiten, jetzt aber offenbar geworden und durch die prophetischen Schriften nach Befehl des ewigen Gottes zur Auf-

richtung des Glaubensgehorsams unter allen Heiden kundgegeben worden ist, dem allein weisen Gott, durch JEsum Christum, welchem sei die Ehre in alle Ewigkeiten. Amen.

Die Worte V. 25—27 stehen in ℵ B C D E, den wichtigsten Versionen und lateinischen Vätern am Schlusse des 16. Capitels, dagegen in L, den meisten Minuskeln, den griechischen Vätern und Lectionarien am Ende des 14. Capitels. Die meisten und gewichtigsten Zeugen sprechen also dafür, daß die Stellung der Doxologie nach 16, 24 die ursprüngliche ist. Hinter 14, 21 stört sie nur den engen Zusammenhang, der zwischen dem 14. und 15. Capitel besteht. Freilich können wir nicht bestimmt angeben, warum man sie vom Schluß des 16. an den Schluß des 14. Capitels versetzt hat. Was man hierfür zur Erklärung beigebracht hat, wie den Anstoß, den manche Abschreiber an einer so ausführlichen Schlußdoxologie genommen haben sollen, oder die Beziehung des *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι* auf die Glaubensschwachen oder das Fehlen der beiden letzten Capitel bei Marcion oder den gar nicht erweisbaren Umstand, daß man beim Vorlesen des Römerbriefs in den christlichen Versammlungen das 15. und 16. Capitel weggelassen habe, das ist alles nicht stichhaltig. Erklärlich hingegen ist, daß bei der schwankenden Stellung dieses Passus in den ältesten Urkunden etliche codices, wie A P, denselben an beiden Orten aufgenommen, etliche, wie F G, ihn ganz ausgelassen haben. Schlußdoxologien finden sich auch sonst in apostolischen Sendschreiben, eine kürzere z. B. 2 Petr. 3, 18, eine längere, der unsrigen hier ganz ähnlich lautende Judä 24. 25. Daß Paulus sonst seine Briefe nicht mit einem Lobpreis Gottes abschließt, ist nicht von Belang. Der Römerbrief ist eben einzig in seiner Art. Es entspricht nur dem reichen Inhalt dieses Briefes, daß er, wie Meyer bemerkt, in einen „solchen Erguß von Gluth und Gedankenfülle“ ausläuft. **Der Heilige Geist, der durch Paulus** geredet hat, regt hier noch **einmal recht kräftig** seine **Schwingen und hebt Herz** und Sinn des **Briefschreibers zu Gott empor. Nachdem der Apostel** in diesem Brief, **wie in keinem andern, den ganzen Heilsplan Gottes** dargelegt hat, **blickt er anbetend aufwärts zu Gott, dem Urheber des** Heils, und zu **JEsu Christo, dem vollendeten Heilsmittler, und** sagt demselben im **Voraus Lob und Dank, daß er auch in den christlichen** Lesern des **Briefs sein Heilswerk sicher hinausführen** wird. Die Schlußdoxologie **correspondirt insonderheit mit dem Introitus** des Briefs. Extrema **hujus** epistolae verba **plane respondent** primis,

c. 1, 1—5, praesertim de Potentia Dei, Evangelio, Jesu Christo, Scripturis, obedientia fidei, gentibus omnibus. Bengel. Mit Recht hat die große Mehrzahl der Ausleger, durch äußere und innere Gründe bestimmt, V. 25—27 als den wirklich endigenden, eigentlichen Hauptschluß des Briefes festgehalten.

Die Doxologie beginnt mit den Worten: *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι.* V. 25 a. Die Rede zielt ab auf *ἡ δόξα.* „Dem aber, der euch stärken kann" — dem sei die Ehre! Paulus hatte es mit seinem intendirten Besuch in Rom darauf abgesehen, die römischen Christen zu stärken, *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς.* 1, 11. Das war auch der Zweck eben dieses Briefes. Bei Gott allein aber ist das Vermögen, die Christen zu stärken, zu befestigen, eigentlich: festzustellen, daß sie auf ihrem Standort verharren. Dem Dativobject *τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι* ist aber nun eine längere Näherbestimmung mittelst *κατά* angefügt. Die Verbindung beider Satztheile können wir erst recht beurtheilen, wenn wir das von *κατά* abhängige Satzgefüge geprüft haben. Es heißt zunächst: „nach meinem Evangelium und der Predigt von JEsu Christo", *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* V. 25 b. Wie im Eingang des Briefs, 1, 1 ff., so beruft sich Paulus auch hier am Schluß wieder auf sein Evangelium, auf das Evangelium, das ihm vom HErrn anvertraut war. Dasselbe ist seinem Inhalt nach nichts Anderes, als Predigt von JEsu Christo. So war es 1, 1 ff. direct „das Evangelium von seinem Sohne . . . JEsu Christo" genannt. Die folgenden Worte *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου* etc. sind dem *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* etc. coordinirt, enthalten eine nähere Beschreibung des Evangeliums. Das hier erwähnte Mysterium ist nach dem Zusammenhang das Geheimniß von Christo und dem Heil in Christo. Dasselbe war in ewigen Zeiten verschwiegen gewesen, ist aber jetzt offenbar geworden, *τοῦ χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν.* V. 25 c. 26 a. Die *χρόνοι αἰώνιοι* reichen von der Ewigkeit her durch die Aeonen der vorchristlichen Weltperiode bis zu dem mit *νῦν* bezeichneten Zeitpunkt. Schon in Ewigkeit hat Gott den Rathschluß von der Erlösung des menschlichen Geschlechts durch Christum gefaßt. Derselbe war vorerst in Gott verborgen, Eph. 3, 9, und war auch seit Beginn der Welt und der Zeit Jahrtausende den Menschenkindern verschwiegen geblieben. Jetzt aber, seit JEsus Christus gekommen ist und den Heilsrath Gottes hinausgeführt hat, ist das Geheimniß der Ewigkeit offenbar geworden, indem Gott es seinen heiligen Aposteln enthüllt, offenbart hat, *κατὰ ἀποκάλυψιν,* und diese

es der Welt kundgegeben haben. So lautet die Fortsetzung des Participialsatzes: *διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος.* V. 26. Das *γνωρισθέντος* bezieht sich auf die Verkündigung des Evangeliums von Christo, die jetzt „unter alle Heiden hin" oder, wie wir sagen, „unter allen Heiden" ergangen ist und noch ergeht. *Εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος* ist ein einheitlicher Begriff. Demselben sind drei Näherbestimmungen beigegeben. Die Verkündigung des Evangeliums ist vermittelt „durch die prophetischen Schriften", indem die Apostel nach dem Vorgang Christi ihre Lehre und Predigt an die alttestamentliche Schrift anschlossen. Der Ausdruck *γραφῶν προφητικῶν* weist auf die alttestamentliche Zeit und Oekonomie zurück. Gott hatte seinen ewigen Heilsplan durch seinen Geist schon in die prophetischen Schriften eingezeichnet. Im Eingang war gesagt, daß Gott das Evangelium von seinem Sohn durch seine Propheten in der heiligen Schrift zuvor verheißen habe. 1, 2. So hatten schon die Kinder des Alten Bundes auf Christum zuvor gehofft. Gleichwohl konnte das Geheimniß der Ewigkeit, eben weil der Heiland noch nicht erschienen war, weil noch das volle Verständniß der Weissagung fehlte und vor Allem, weil die Kunde von Christo auf einen kleinen Kreis beschränkt und der Welt im Ganzen und Großen noch verborgen war, mit Recht als ein bisher verschwiegenes bezeichnet werden. Jetzt aber haben die Apostel die prophetischen Schriften aus ihrer relativen Verborgenheit hervorgezogen, die Weissagung in das volle Licht gestellt und nicht nur Israel, sondern auch allen Heiden bezeugt und nachgewiesen, daß alle Prophetie in JEsu Christo erfüllt sei. Die Verkündigung des Evangeliums ist geschehen und geschieht, wie der Apostel weiter hervorhebt, „nach Befehl des ewigen Gottes". Der ewige Gott, der über Zeit und Ewigkeit verfügt, hat diese letzte Zeit der Welt der Predigt von JEsu Christo eingeräumt. Er hat den Aposteln, überhaupt den neutestamentlichen Predigern das ausdrückliche Mandat gegeben, das Geheimniß der Ewigkeit allen Völkern der Erde kundzuthun. Die Predigt des Evangeliums ist in dem gegenwärtigen Aeon bis zum Ende der Welt das größte und wichtigste Werk auf Erden. Es dient ja zur Seelen Seligkeit. Die dritte Näherbestimmung des *γνωρισθέντος* gibt den Zweck der Verkündigung des Evangeliums an. Es soll dadurch der Gehorsam des Glaubens, der allein die Menschen vor Gott gerecht und selig macht, unter allen Heiden aufgerichtet werden. Und nun ist auch die Beziehung dieser ganzen Beschreibung des Evangeliums zu dem Haupt-

satz V. 25a ersichtlich. Nach diesem Evangelium oder, das κατά genauer präcisirt, zufolge dieses Evangeliums kann und wird Gott die Christen stärken. Das Evangelium, das von Gott verordnet ist, um den Gehorsam des Glaubens zu Stande zu bringen, bringt mit sich, daß die, welche zum Glauben gekommen sind, auch im Glauben beharren. Der Gott, welcher durch die Predigt von JEsu Christo den Glauben wirkt, kann und wird auch durch dieselbe Predigt die Gläubigen im seligmachenden Glauben stärken und erhalten bis ans Ende.

Jetzt nimmt der Apostel nach dem langen Zusatz V. 25bc. 26 das Dativobject wieder auf, und zwar mit den Worten *μόνῳ σοφῷ θεῷ*. Er nennt jetzt Gott den allein weisen Gott. In JEsu Christo, dem Heil der Welt, in dem ewigen Liebesrath Gottes, der jetzt vollzogen und offenbar geworden, in der Predigt von JEsu Christo, die durch alle Lande geht, von einem Volk zum andern und überall etliche Frucht schafft zum ewigen Leben, die Frucht des Glaubensgehorsams, hat sich die unvergleichliche Weisheit Gottes, die alles menschliche Denken und Begreifen übersteigt, verherrlicht. Diesem allein weisen Gott, welcher seinen weisen, heilsamen Rath sicher auch an den Lesern dieses Briefs hinausführen wird, gibt der Apostel, zugleich im Namen der Leser des Briefs, Preis und Ehre, und zwar „durch JEsum Christum", den Mittler des Heils. Doch ehe er hinter *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* das intendirte *ἡ δόξα* folgen läßt, wendet er seine Rede und überträgt den Lobpreis auf JEsum Christum selbst, indem er schreibt: *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Denn dies ist sicher die ursprüngliche Lesart, und das *ᾧ* schließt sich naturgemäß an das unmittelbar vorhergehende *Ἰησοῦ Χριστοῦ* an. Die meisten Ausleger beziehen freilich *ᾧ* auf *μόνῳ σοφῷ θεῷ* zurück, indem sie annehmen, Paulus habe außer Acht gelassen, daß der vorhergehende Dativ noch nicht seine Rection gefunden hat. Doch das ist undenkbar, nachdem der Apostel in dem *μόνῳ σοφῷ θεῷ* das Dativobject soeben erst wieder aufgenommen hat. Das *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* verbindet man in diesem Fall mit dem Begriff *σοφῷ*, „dem Gott, der durch JEsum Christum weise ist", oder zieht es in den Relativsatz hinein. Das Eine, wie das Andere ist aber eine unerträgliche sprachliche Härte. Die demonstrative Fassung des *ᾧ*, die sich z. B. bei Calov und Godet findet, ipsi inquam gloria, „dem, sage ich, sei die Ehre", widerstreitet allem Sprachgebrauch. Nein, der Apostel unterbricht hier absichtlich die Construction und läßt, ehe er das *ἡ δόξα* ausgesprochen, die Doxologie Gottes in eine Doxologie JEsu Christi

auslaufen. Indem er JEsu Christo die Ehre gibt, will er selbstverständlich dem Gott und Vater JEsu Christi die ihm gebührende und zugedachte Ehre nicht entzogen haben. Er will nur, ähnlich wie im Eingang des Briefs 1, 7, JEsum Christum, den Heilsmittler, zugleich als „coordinirte Heilscausalität" betrachtet wissen. Er coordinirt dem Vater den Sohn, der mit dem Vater gleichen Wesens, gleicher Macht und Ehre ist. Er fordert mit diesen Schlußworten seine christlichen Leser auf, mit ihm zu sprechen: Ehre sei dem Vater und dem Sohne! Ja, Ehre auch dem Sohne, JEsu Christo, der da, wie der Vater, Gott ist über Alles, der allein weise Gott, die Quelle und der Urheber unsers Heils! Ihm die Ehre in Ewigkeit! Amen.

Wir machen die Worte, mit denen Calov die Erklärung des Römerbriefs abgeschlossen hat, zu den unsrigen: Apostolicam *δοξολογίαν* ob gratiam, etiam in hac qualicunque opera nobis praestitam, repetentes in nomine Jesu auream hanc epistolam ita finimus: Soli Sapienti Deo per Jesum Christum, ipsi inquam oder vielmehr cui sit gloria in secula. Amen.